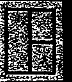
Conocido es el punto de vista, el enfoque de las Historias de la Filosofía debidas a autores germánicos. Por el contrario, no son frecuentes las obras del mismo género procedentes de otras latitudes, cuyos autores en vez de aumentar la oscuridad o dificultad de ciertas cuestiones, tienden a aclararlas, sin menoscabo del rigor y de la seriedad expositiva. Tal es el mérito fundamental de esta **Guía de la filosofía**, debida a un eminente polígrafo inglés, C. E. M. Joad. Definiendo sus intenciones, escribe el propio autor: "No he procurado abarcar todo el terreno de la filosofía; no he tratado de incluir a todos los filósofos —ni siquiera a todos los grandes filósofos— y no he tratado en forma completa la obra de ningún filósofo. Ha sido mi objeto proporcionar una revisión general del campo más importante de la filosofía; introducir en el curso de esa revisión los principales problemas que discuten los filósofos, indicar por qué los discuten, y dar algunas ilustraciones de los métodos que siguen en sus discusiones. Al ejecutar mi empresa he procurado atenerme a dos requisitos: primero, no incluir ninguna teoría filosófica misma que no fuese intrínsecamente importante e interesante en sí misma; segundo, no incluir ninguna teoría filosófica incapaz de resultar inteligible para el profano educado que, sin estar previamente familiarizado con la filosofía, se hallara dispuesto sin embargo a conceder su mayor atención al tema, y su mayor paciencia al expositor". Y agrega: "Pero oscuridad de expresión es simplemente mala técnica. El filósofo, como todos los demás, debe empeñarse en hacerse entender, y si su fracaso se debe a su desaliñada manera de escribir o al dominio incompleto de las artes de exposición, no habrá profundidad u originalidad de pensamiento que le exima de reproche". Testimonio del acierto con que el profesor C. E. M. Joad ha logrado sus propósitos es la vasta circulación alcanzada por su **Guía de la filosofía**, indispensable para estudiantes y estudiosos de esta disciplina, que hoy presentamos en una nueva edición.

C. E. M. JOAD

GUIA DE LA FILOSOFIA





PANORAMAS

R. Altamira: LOS ELEMENTOS DE LA CIVILIZACION Y DEL CARACTER ESPAÑOLES

Eduardo S. Calamaro: LA COMUNIDAD ARGENTINA

José Ingenieros: ANTOLOGIA

C. E. M. Joad: GUIA DE LA FILOSOFIA

Martínez Estrada, Ezequiel: PARA UNA REVISION DE LAS LETRAS ARGENTINAS

José B. Rino: ENSAYO SOBRE EL HOMBRE

Bertrand Russell: EL PODER EN LOS HOMBRES Y EN LOS PUEBLOS

Guillermo de Torre: PROBLEMATICA DE LA LITERATURA

C. E. M. JOAD

GUÍA DE LA FILOSOFÍA

Traducción de

MARÍA ROSA LIDA

SEXTA EDICION



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título del original inglés:
Guide to Philosophy

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

Primera edición: 17-V-1940
Segunda edición: 8-XI-1944
Tercera edición: 29-I-1957
Cuarta edición: 15-I-1960
Quinta edición: 15-VI-1967
Sexta edición: 16-IV-1979

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Este libro se terminó de imprimir el día 16 de abril de 1979, en los talleres Edigraf, Delgado 834, Buenos Aires, República Argentina.

La edición consta de tres mil ejemplares

INTRODUCCIÓN

Un libro de filosofía dirigido al gran público suele ir precedido de una explicación acerca del objeto de la filosofía, de la naturaleza de sus resultados y de los métodos que sigue. Se advierte al lector que no entrará en posesión de un cuerpo de doctrina definido y aceptado; se le previene que muchas veces los filósofos ni siquiera discuten los mismos temas y que cuando lo hacen es sólo para dar contestaciones diametralmente opuestas; y se le avisa que no se le invitará a tomar parte en un avance firme y ordenado de especulación o conocimiento, sino en una serie de marchas y contramarchas, durante las cuales atravesará en uno y otro sentido el mismo terreno en compañía de viajeros menos interesados, al parecer, en llegar a un fin que en borrar las huellas de sus predecesores. Es probable que, a esa altura, si el libro es de tipo superficial, se obsequie al lector con el chiste de los ciegos que, en una pieza a oscuras, buscan gatos negros que no existen. Con todo y pese a dichas desventajas, se le expresará claramente que el valor de la filosofía es de veras muy grande, aunque ocurre que es un tanto difícil decir en qué consiste.

Me propongo omitir tal suerte de introducción, en parte porque ya he escrito en otra oportunidad[1] *sobre el valor y los métodos de la filosofía, pero también porque me propongo hacer a mis lectores el cumplido de suponer que los que han resuelto engolfarse en la lectura de un libro de estas dimensiones ya tienen formada su idea en cuanto al valor, por lo menos para ellos, de la tarea que han tomado entre manos.*

No obstante, aunque he juzgado ociosa una disquisición general sobre la naturaleza, fin y métodos de la filosofía, debo a mis lectores unas páginas de introducción para explicar la naturaleza,

1 Véase mi *Retorno a la filosofía*, Capítulos VII y IX.

fin y métodos de este libro. Deseo, en una palabra, decir qué es lo que he intentado hacer y cómo lo he intentado.

No he procurado abarcar todo el terreno de la filosofía; no he tratado de incluir todos los filósofos —ni siquiera todos los grandes filósofos— y no he tratado en forma completa la obra de ningún filósofo. Ha sido mi objeto proporcionar una revisión general del campo más importante de la filosofía; introducir en el curso de esa revisión los principales problemas que discuten los filósofos, indicar por qué los discuten, y dar algunas ilustraciones de los métodos que siguen en sus discusiones. Al ejecutar mi empresa he procurado atenerme a dos requisitos: primero, no incluir ninguna teoría filosófica que no fuese intrínsecamente importante e interesante en sí misma; segundo, no incluir ninguna teoría filosófica incapaz de resultar inteligible para el profano educado que, sin estar previamente familiarizado con la filosofía, se hallara dispuesto, sin embargo, a conceder su mayor atención al tema, y su mayor paciencia al expositor.

El primer requisito no necesita defensa; el segundo requiere algunas palabras de explicación. La filosofía es una materia extraordinariamente difícil; ni con la mejor buena voluntad del mundo es posible hacerla fácil. Para empezar, nos encontramos con frecuencia con que la comprensión de la filosofía implica algún conocimiento de muchas otras materias. Física y biología, historia y teología, estética y literatura; todas ellas constituyen por momentos el grano para el molino del filósofo, y quien quiera seguir la molienda, las ha de conocer de vista cuando menos. En segundo lugar, es extraordinariamente abstracta. Son muchos los hombres (y de ninguna manera los más necios de nuestra especie) para los cuales la filosofía resultará siempre ininteligible en gran parte. Las vueltas y revueltas del raciocinio especulativo, los distingos archisutiles, lo abstracto del pensamiento, la distancia a que se apartan de la vida ordinaria las conclusiones alcanzadas, la ausencia de resultados admitidos por todos —todo esto no puede menos de parecer a muchos en su mejor aspecto un monumento de energía mal empleada, y en el peor, una irritante perversión de los poderes y facultades de la mente humana.

Pero hay otros que, aunque adictos por naturaleza a filosofar, se mantienen no obstante a distancia por los hábitos de los filósofos. El gusto natural por la especulación se ha visto impedido con harta frecuencia por la dificultad y oscuridad de los pensadores profesionales. A mi modo de ver, parte de tal dificultad y oscuridad es innecesaria. En el capítulo XX me he atrevido a distinguir dos clases de oscuridad: oscuridad de expresión y expresión de oscuridad. *Señalo que la última es perdonable y quizá inevitable. No hay razón necesaria —yo, por lo menos, no conozco ninguna— para que el universo sea fácilmente comprensible para una mentalidad del siglo XX, o para que personas de capacidad media estén en condiciones de asir los pensamientos de las inteligencias más profundas que la vida ha logrado producir. La mente humana, después de todo, sólo acaba de ponerse en camino. Es muy poco lo que sabemos acerca del universo y, según comenzamos a advertir, cuanto más ensanchamos el área de lo conocido, más ensanchamos también su área de contacto con lo desconocido. Y lo desconocido es también lo oscuro... Pero oscuridad de expresión es, simplemente, mala técnica. El filósofo, como todos los demás, debe empeñarse en hacerse entender, y si su fracaso se debe a su desaliñada manera de escribir o al dominio incompleto de las artes de exposición, no habrá profundidad u originalidad de pensamiento que le exima de reproche.*

Como escribo ante todo para el profano inteligente, me he tomado especial empeño en ser inteligible. He tratado, por ejemplo, de no introducir jamás un término técnico sin explicar primero el sentido preciso en que se le emplea. He reducido las notas al mínimo. He omitido, en particular, todas las notas que indicaban el capítulo y la página de las citas de obras filosóficas que aparecen en el texto, y he limitado las referencias a las páginas del presente libro. En compensación, he agregado al final de cada capítulo lo que espero resulte una bibliografía útil, esto es, una breve lista de los libros que pueden ser consultados con mayor fruto por los que quieren ahondar los diversos problemas suscitados en el capítulo *.

Con todo, al determinar el plan y disposición general del libro fue cuando influyó más decididamente la insistencia en la claridad de la exposición. He rechazado el método cronológico y he tratado de seguir lo que, a mi parecer, son las divisiones lógicas del asunto, basando mi orden de capítulos en aspectos importantes del pensamiento antes que en las personalidades de los pensadores, y distribuyendo en distintos capítulos los distintos grupos de temas emparentados. La disposición general es, a grandes rasgos, la siguiente:

* Bibliografía que hemos ampliado en esta traducción castellana, agregando referencias sobre aquellos libros filosóficos de más fácil consulta en nuestro idioma. *(N. del E.)*

he comenzado con los problemas que constituyen parte de lo que se conoce como epistemología[1] *o teoría del conocimiento. ¿Qué tipo de conocimiento tenemos del mundo exterior? ¿Hasta qué punto puede justificarse la experiencia sensorial que pretende revelar un mundo tal como aquel en que normalmente creemos vivir? Si el conocimiento que proporciona la experiencia sensorial parece dudoso, ¿qué otras clases de conocimientos poseemos? ¿El raciocinio puede darnos conocimientos? En tal caso, ¿cuáles son las condiciones que el raciocinio debe llenar?*

Paso luego a la Parte II, que he titulado Metafísica crítica. *En ella están sometidas a examen crítico las concepciones ingenuas, es decir, sostenidas por el sentido común, tales como la sustancia, el cambio, el mecanismo, el fin, la causa, el yo. Nos hallamos con que se explican muy poco satisfactoriamente, hasta el punto de que resulta improbable que el mundo al que normalmente se supone que pertenecen y en el que las supone válidas el sentido común, sea el mundo real.*

Esto nos lleva al distingo entre el mundo como realmente es y el mundo tal como aparece, al célebre distingo entre apariencia y realidad. Si el mundo tal como aparece al sentido común no es el mundo tal como realmente es, ¿cómo se ha de concebir el mundo real? En la última y más extensa parte de este libro, titulada Metafísica constructiva, *he bosquejado algunas de las respuestas de los grandes filósofos a este problema. Dejando completamente de lado lo que se refiere a su verdad, los sistemas filosóficos de Platón, Kant y Hegel se hallan entre las producciones más notables de la mente humana; quienes deseen saber cuáles son los pensamientos y dichos memorables de los grandes hombres acerca del universo y del puesto del hombre en él, pueden hallar en la lectura de estos capítulos una introducción no ociosa para las obras de dichos filósofos. Al final de esta parte, en los capítulos que tratan del materialismo, dialéctico y científico, y de la filosofía de Bergson y de Whitehead, he procurado dar algunas noticias acerca de los problemas que ocupan gran lugar en la discusión contemporánea, y señaladamente los que plantea a la filosofía el desarrollo de la ciencia moderna.*

[1] En los países de habla inglesa, "epistemología" *(Epistemology)* equivale a teoría del conocimiento o gnoseología; con tal sentido amplio suele aparecer la palabra en este libro, lo que debe tener en cuenta el lector, porque entre nosotros se utiliza más bien la palabra "epistemología" para significar el examen de los problemas del conocimiento científico. *(Nota de esta edición.)*

Mientras ponía en ejecución mi plan he intentado decir algo acerca de la mayor parte de las cuestiones que surgen de ordinario en la discusión filosófica. Faltan, sin embargo, algunos puntos que me he visto obligado a omitir por mi incapacidad de tratarlos en forma que satisficiese el requisito de claridad de exposición que me he propuesto observar. En las dos primeras partes del libro, los problemas suscitados se tratan conforme a su valor y se introducen las opiniones de tal o cual filósofo sólo cuando atañen en forma peculiar al problema en discusión. Así, la crítica de Hume de la noción de causa está dada en el capítulo sobre La causalidad, *y la doctrina aristotélica de la forma y la materia se presenta en el capítulo sobre* La sustancia y sus cualidades. *En esas dos partes he procedido en el supuesto de que los temas de filosofía son más importantes que los filósofos que los propusieron y que las fechas en que fueron planteados; por eso introduzco el pensamiento de los distintos filósofos sólo para ilustrar los temas. Al llegar a los sistemas de los grandes filósofos, en la Parte III, por regla general no he criticado las opiniones expuestas. Pero en algunos casos, en el de la crítica aristotélica de la teoría de las ideas de Platón, por ejemplo, y en el de la crítica formulada por el realismo moderno contra el concepto idealista de la percepción, la crítica no tiene menor importancia histórica que la teoría criticada. En otros, por ejemplo en el caso de la crítica pragmatista de lo absoluto, de Hegel, de la teoría de la verdad que implica, la crítica forma el punto de partida de una nueva escuela. En casos especiales de este tipo, he incluido las críticas junto con las opiniones criticadas. Con todo, me he abstenido, por lo general, de críticas propias; por lo general, pero no siempre, punto que me trae al problema de la tendencia personal.*

Como mi objeto es exponer el parecer de los demás, he procurado, en lo posible, suprimir el propio. Creo que en lo esencial, mi intento se ha logrado. Pero no es humanamente posible mantener siempre una imparcialidad completa cuando las propias opiniones están interesadas; y advierto que hay uno o dos pasajes en que la imparcialidad se ha venido abajo. Al tratar la teoría de los objetos subsistentes, en el Capítulo XI, y en el desarrollo de la teoría platónica de las ideas en relación con la filosofía de la estética, mis propias opiniones filosóficas se obstinaron en introducirse; y me temo que algunos pareceres expresados no cuentan con más autoridad que la del autor. Si la tendencia personal es inevitable en filo-

sofía, hace menos daño cuando es manifiesta, y he hecho lo mejor que pude para compensar tales yerros, previniendo debidamente al lector cuando se acercan los pasajes en cuestión.

Prosiguiendo la misma conducta, mejor será que confiese aquí y ahora las creencias filosóficas que sostengo. Mis predilecciones generales se inclinan a cierta forma de realismo y pluralismo. Quiero decir, que no soy un idealista que cree que la mente o el pensamiento es la única realidad, y no juzgo convincentes los argumentos propuestos por los filósofos en favor del supuesto de que el universo es en algún sentido importante un todo o unidad. No soy, con todo, materialista, ya que mantengo que la mente es un factor real y especialísimo del universo. Me inclino a sostener que espíritu y materia son ambas realidades distintas e irreductibles, y me hallaría dispuesto a extender los lindes de la realidad hasta incluir elementos de valor como los que considera Platón en la teoría de las ideas. Mis opiniones filosóficas generales han recibido, en efecto, la influencia de Platón más que la de ningún otro filósofo. Entre los modernos, han obrado principalmente en mí los primeros escritos filosóficos de Bertrand Russell.

Toda filosofía está expuesta al reproche de que informa más sobre el filósofo que sobre el universo. Yo no creo que la acusación sea verdadera, pero ningún filósofo querría negar que en toda filosofía está engarzado un elemento personal de esperanzas y deseos personales, de temperamento y educaciones personales, de disposición y anhelo personales. Y no puede excluirse por completo de una exposición que procura limitarse a exponer las filosofías ajenas. Luego, alguna tendencia personal ha de haber; lo lamento, pero no puedo evitarlo.

Dije al comienzo que no me proponía defender la investigación filosófica ni dar las razones de por qué se debe estudiar filosofía. Me propongo, con todo, permitirme expresar una opinión. Buena parte del atractivo de la filosofía consiste, a mi entender, en su universalismo. El filósofo trata de abarcar el universo como un todo; no como una sección especial, a la manera del físico o del biólogo, sino como la masa entera de datos a la que contribuyeron las intuiciones morales del hombre común, la conciencia religiosa del santo y la historia de la raza humana, no menos que los descubrimientos del físico y del biólogo. La desventaja de esa forma de investigación es la falta de resultados establecidos. La filosofía no puede presentar un cuerpo de doctrina universalmente admitido: más de uno perderá la paciencia ante su carácter inconcluyente.

Más de uno, pero no todos; para algunos el mismo carácter inconcluyente en su atractivo. Lo que les estimula no es el conocimiento, sino su búsqueda; les parecería trivial y llano el universo que permitiera ser totalmente conocido. Es agradable mantener vivo el sentido de admiración contemplando la riqueza y extrañeza del mundo; no es menos agradable contemplar las divisiones de la mente humana. Así como se precisa toda clase de hombres para hacer el mundo, de igual modo se precisa toda clase de mentes para hallar la verdad sobre él. En la época actual, en que la ciencia aplicada ha hecho mucho por despojar al mundo visible de misterio y maravilla, y en que ciertas formas de gobierno han borrado a sangre y fuego la diversidad de las mentes humanas y han visto con malos ojos el ejercicio de la inteligencia libre, la filosofía tiene un valor especial. En la investigación filosófica la mente humana vuela libre. Sin la traba de las limitaciones de su objeto, sin ser afectada por lo temporal y lo particular, no reconoce más leyes que las que rigen su propio razonamiento. La actividad desinteresada de la mente que funciona en libertad es un bien, uno de los mayores que pueden gozar los seres humanos. Es natural sentir curiosidad ante el universo en que nos hallamos, y el esfuerzo para satisfacer nuestra curiosidad, aunque nunca pueda lograr éxito completo, jamás carece por completo de satisfacción. La metafísica, como ha dicho el filósofo inglés F. H. Bradley, será quizá el arte de "hallar malas razones para lo que creemos de instinto". En última instancia, pues, la razón de estudiar filosofía es la satisfacción que proporciona. Si este libro logra comunicar a sus lectores alguna parte de la satisfacción que la filosofía ha dado a su autor, no habrá sido escrito en vano.

Pese a mi determinación de ser a toda costa sencillo y claro, temo que algunas de las páginas siguientes resulten lectura algo indigesta para los que por primera vez abordan la filosofía. Por eso he marcado en el índice, con asterisco, los capítulos más difíciles y sugeriría que se los omitiese la primera vez que se lee el libro.

Debo dar las gracias a las siguientes personas por haber leído gentilmente varios capítulos del manuscrito y haberme ofrecido valiosas sugestiones que he adoptado: profesora L. S. Stebbing (Capítulo V), Mr. H. B. Acton (Capítulos XIV y XV), Mr. H. W. Durant (Capítulo XVII) y miss Dorothy Emmet (Capítulo XX). El doctor A. C. Ewing me ayudó también en la primera parte del

libro. Los citados no son, sin embargo, responsables de ninguna de las opiniones expresadas.

También debo agradecer a la Oxford University Press *por permitirme reimprimir, en los Capítulos XVI y XIX, ciertos pasajes que han aparecido ya en mi* Introducción a la filosofía moderna.

C. E. M. JOAD.

PARTE I

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LO QUE CONOCEMOS DEL MUNDO EXTERIOR?

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Introducción. No es fácil decidir cómo comenzar un libro de filosofía. Los problemas filosóficos están íntimamente unidos unos con otros; tan íntimamente que algunos filósofos creen que una solución enteramente satisfactoria de uno de ellos implicaría la solución de todos. No podríamos decir si están en lo cierto, ya que es muy poco probable que la mente humana, en el estado actual de su desarrollo, llegue a una solución completamente satisfactoria de cualquiera de ellos. Es exacto, con todo, que la mayoría de las cuestiones filosóficas, tarde o temprano, suscita los mismos problemas. En filosofía todos los caminos conducen si no a la misma Roma, por lo menos al mismo laberinto, de modo que no es asunto muy importante la elección de uno al emprender el viaje.

Pero como no hay razones de peso para elegir éste y no aquél, resulta muy difícil elegir cualquiera, del mismo modo que el asno razonador del filósofo Buridan (1300-1350) [1], ante dos parvas de heno igualmente grandes e igualmente apetitosas, es fama que murió de hambre porque no pudo descubrir razón alguna para preferir una parva a otra.

Después de pensarlo bien, he decidido empezar por el problema de la percepción sensorial; no porque sea más fácil o porque su solución sea más accesible que la de cualquier otro problema filosófico, sino porque implica la consideración de consecuencias que la gente puede investigar por sí misma: puede y hasta cierto punto

[1] De hecho, el ejemplo del asno no aparece en ninguna parte en los escritos de Buridan. Con todo, siempre se lo asocia con él. Una imagen semejante se halla en *La Divina Comedia (Paraíso,* IV); la idea parece haber sido popular en la Edad Media.

lo hace, ya que de todas las conclusiones filosóficas, la conclusión de que el mundo exterior no está realmente "allí" o no es realmente "real" es la más familiar y la que con más frecuencia ridiculizan los que no entienden de filosofía. Pero aunque la ridiculicen, la rechacen o la adopten para desconcertar en la discusión a sus amigos, están por lo menos familiarizados con ella.

Opinión ingenua sobre el mundo exterior. El problema puede enunciarse con bastante sencillez en forma de una serie de preguntas. ¿Qué clase de información nos dan los órganos de los sentidos sobre el mundo exterior? ¿Es información fidedigna? Si lo es, ¿cuál es el carácter de los objetos acerca de los cuales la recibimos? En otras palabras, ¿de qué clase de objetos se compone el mundo exterior? El sentido común responde a estas preguntas sin mucha vacilación, en la siguiente forma: 1. *El mundo exterior*, declara, consta de sustancias que poseen cualidades; consta, por ejemplo, de madera que es dura o blanda, de metal que es amarillo o gris. 2. *Percibimos* las sustancias en forma de objetos físicos, por ejemplo, sillas y mesas, anillos de oro y monedas de plata, a menos de ser hombres de ciencia, y percibimos entonces lo que probablemente son sustancias más fundamentales, tales como compuestos químicos y moléculas de que se componen las sustancias ordinarias, y podríamos percibir, si nuestros instrumentos fuesen bastante delicados, y no lo son, sustancias más fundamentales todavía, como los átomos y los electrones. 3. *Los objetos físicos* están "aquí fuera" en el mundo y nos son revelados por nuestros sentidos exactamente tales como son. Su existencia no depende en especial de nuestra percepción. Cuando nuestros órganos sensoriales, ojos, oídos y narices entran en las relaciones espaciales convenientes con ellos, se dice entonces que los conocemos. Pero el sentido común sostendría que lo que realmente *conoce* no es un órgano sensorial, sino la mente o la conciencia. Se diría que los órganos de los sentidos son los canales a través de los cuales el conocimiento de los objetos físicos es llevado a la mente.

Ahora bien, muchos filósofos niegan cada una de las proposiciones anteriores y, aunque no está claro en absoluto con cuáles se las deba reemplazar, es razonablemente seguro que en la forma en que las acabo de enunciar ninguna de ellas es verdadera. La primera proposición, que el mundo consta de sustancias que poseen cualidades, será considerada en el Capítulo VI. El examen de la segunda y la tercera, independientes en gran parte, nos lleva al problema de la percepción sensorial. En el presente capítulo nos ocuparemos principalmente de la tercera proposición, según la cual los objetos físicos que percibimos están "aquí fuera" en el mundo, y su existencia no depende de ningún modo de nuestra percepción. La mayoría de los filósofos han sostenido que no están "aquí fuera" en el mundo en sentido corriente, y muchos han llegado a la conclusión de que, en cierto modo, su existencia depende de la mente o mentes que los perciben. Otros filósofos, si bien mantienen que *algo* existe en el mundo fuera de ellos mismos, cuya existencia no depende de nuestra mente, han aducido no obstante buenas razones para negar que ese "algo" tenga el menor parecido con los objetos físicos con los que estamos en contacto, si creemos en la explicación ingenua del problema. Es decir, han negado la segunda de las tres proposiciones establecidas arriba. Las razones de esa negativa nos ocuparán en el Capítulo II.

¿Qué revelan los sentidos? Llamamos objetos sensibles aquellos que, como diría el sentido común, nos enseñan nuestros sentidos. ¿Qué nos dicen de ellos nuestros sentidos? A primera vista parece que nos dicen mucho; pero pensándolo bien encontramos que una buena parte de la información que los sentidos parecen darnos no se refiere a lo que pasa fuera de nosotros sino a lo que pasa dentro de nosotros, no a objetos sensibles sino a nuestras propias experiencias.

Supongamos que aprieto la lengua contra los dientes y me pregunto: "¿Qué es lo que experimento o lo que percibo?" A primera vista la respuesta parecería ser: "Percibo los dientes". Pero tal respuesta ¿es de veras correcta? Lo que *de veras* experimento ¿no es una sensación en la lengua, causada quizás por el contacto entre la lengua y los dientes, pero de todas maneras una sensación, y puesto que es una sensación, algo mental? Supongamos ahora que aprieto los dedos contra la mesa. Nuevamente la respuesta obvia resulta dudosa al ser examinada. El objeto *inmediato* de mi experiencia, aquel de que tengo conciencia directa, es, dirían muchos, una sensación en los dedos, una sensación de lisura, de dureza y de frío.

Tomemos un ejemplo más. Si me quedo a un metro de distancia del fuego experimento calor, y el sentido común me dice que el calor es una propiedad del fuego. Peró si me acerco todavía más, el calor aumenta de intensidad hasta convertirse en dolor. Ahora

bien: el dolor está evidentemente en mí y no en el fuego; y, desde que el dolor es sólo un grado más intenso del calor, la inferencia es que el calor era también una sensación mía y no una propiedad del fuego. Las patas de los gusanillos del queso son tan pequeñas que no podemos verlas sin la ayuda del microscopio. ¿Hemos de suponer por eso que el gusano no puede ver sus propias patas? No parece probable. Debemos inferir, por consiguiente, que el tamaño aparente de las patas del gusano varía según la naturaleza de la mente que lo percibe, tienen un tamaño aparente para el gusano y otro para nosotros. Pero las patas no pueden tener dos tamaños distintos al mismo tiempo. ¿Es que de veras tienen, pues, tamaño real? ¿No será más bien que el tamaño no es una cualidad intrínseca[1] del objeto visto, una cualidad que posee en propiedad, sino una cualidad relativa y dependiente de la naturaleza de la mente que percibe?

El caso del campanario. Consideremos el caso del tamaño con un poco más de detalle. Supongamos que estoy mirando el campanario de una iglesia. Su altura varía según la distancia desde la cual la contemplo. Parece tener una altura a una distancia de media milla, y otra a una distancia de una cuadra y otra a cinco metros, y si permanezco exactamente a su pie no puedo apreciar absolutamente su altura. El campanario *parece* tener, pues, varias alturas distintas. ¿Cómo podré decir cuál de ellas es o representa la altura *real*? La respuesta del sentido común sería probablemente aplicar una vara o una cinta métrica o el aparato cualquiera que se usa habitualmente para medir campanarios, y anotar la cifra que nos da el aparato en cuestión. Supongamos que el aparato —lo llamaremos una cinta métrica— nos da cincuenta metros. Diremos entonces que la altura real del campanario es de cincuenta metros. Pero tal respuesta ¿resiste el examen? Para propósitos prácticos claro que sí, pero no lo resiste para los filosóficos.

En primer lugar hemos admitido que el campanario *parece* tener diferentes alturas para los diferentes observadores situados a diferentes distancias. Lo que deseamos saber es cuál de las distintas apariencias es realmente su altura. Una de ellas es cincuenta metros; es la que el campanario parece tener según una cinta métrica extendida por fuera a lo largo de su respetable tamaño. Pero ¿por qué se otorgará a la cinta métrica el título de observador privilegiado, y por qué se considerará la posición inmediatamente contigua a la pared exterior como posición privilegiada, al punto de sentirnos autorizados a decir que la altura *real* se revela *solamente al observador que ocupa esa posición?*

En segundo lugar, ¿qué clase de información nos da realmente la cifra "cincuenta metros"? Deseamos saber cuál es la altura real del campanario y se nos informa que es de cincuenta metros. Pero ¿qué es "cincuenta metros"? Es una expresión matemática, un nombre que damos a ciertas clases de altura, por ejemplo, a la que posee el campanario. Así, cuando deseamos saber cuál es la altura real del campanario, nos dicen que es de cincuenta metros, y cuando deseamos saber qué es cincuenta metros, encontramos que es la clase de altura que se atribuye al campanario y a cualquier otro objeto que resulte ser exactamente tan alto como él. Nuestra información, a decir verdad, es un círculo vicioso.

En tercer lugar, ¿cómo hemos de explicarnos la cinta métrica misma? Hemos citado una cantidad de ejemplos para sugerir que las cualidades aparentemente poseídas por los objetos sensibles, de hecho no les pertenecen, y son, antes bien, cualidades de nuestra propia experiencia, o desde que nuestra experiencia de ellos varía, dependen por lo menos de nuestra experiencia y están determinados por ella. Pero en tal caso, no tenemos derecho de admitir que una cinta métrica está más allá de las conclusiones sugeridas por el análisis previo, que posee *realmente* en propiedad las cualidades que parece poseer, y, particularmente, que tiene una longitud que es *realmente* su longitud. Si pudiéramos admitir sin discusión los hechos relativos a la cinta métrica, no sería necesario discutir la altura del campanario. Las razones, cualesquiera que sean, que existen para dudar de si el campanario tiene realmente una altura son igualmente buenas para dudar de si la cinta métrica tiene realmente una longitud. En una palabra: no podemos establecer la altura *real* del campanario por referencia a la longitud *real* de la cinta métrica, porque es justamente el sentido de las palabras "altura real" y "longitud real" lo que está en duda.

La forma de la moneda. Lo mismo que con la altura sucede con la forma. Tenemos como ejemplo la forma de una moneda. El sentido común supone que es circular, pero según casi todos los puntos de vista desde los cuales se considera, la moneda parece elíptica, como lo descubrimos al instante cuando tratamos de dibujarla, y las elipses que percibimos varían en ancho y en largo según el

[1] Para la definición de "intrínseco", véase más adelante.

ángulo visual desde el cual la contemplamos. Sólo en dos posiciones parece circular: la posición vertical debajo y encima de la moneda, ambas algo singulares y rara vez adoptadas por el ojo humano.

Si normalmente la forma de la moneda parece ser la elíptica, ¿por qué la llamamos circular? No es fácil decirlo. En primer lugar, quizá, por el predominio de la creencia general de que es circular, creencia tan extendida y tan arraigada que cualquiera que la pusiese en duda fuera de una discusión filosófica no sería considerado completamente normal. Pero ¿cómo surgió la creencia general? ¿En qué se basa? Probablemente descansa, en el fondo, en el hecho de que con respecto a muchos atributos la moneda concuerda con la definición del círculo. Hay, por ejemplo, en su superficie un punto tal que todas las líneas que de él parten a la circunferencia son de igual longitud; además, su circunferencia es igual a $2 \pi r$ y su área πr^2. Pero si hacemos hincapié en esta definición, surgen dificultades semejantes a las que considerábamos en el caso del campanario. Lo que deseamos saber ¿es la naturaleza de la forma a que pertenecen dichas propiedades matemáticas? Si respondemos que es una forma *circular*, surge la pregunta de si la moneda la posee. Por desgracia, la moneda, tal como la vemos generalmente, no la posee. Ni tampoco al tacto; sentir una moneda no es sentir una forma circular sino una superficie plana o, si pasamos el dedo por el borde, una línea curva de metal. Luego, al tacto y a la vista la moneda no *parece* normalmente circular. Pero ¿ante qué cosa, pues, *parece* circular? Probablemente ante un compás. Pero ¿por qué se ha de suponer que el aspecto que presenta al compás, o si se prefiere la expresión, la reacción de un compás ante ella, nos entera de su forma *real* en cierto sentido en que el aspecto que presenta a los ojos y a los dedos no nos entera?

¿Por qué, en efecto, el compás es el "observador" privilegiado? Además, ¿qué hemos de decir de las propiedades del compás? Cuando está en duda la existencia de objetos físicos que poseen propiedades por derecho peculiar, ¿podemos escamotear la respuesta a la duda acerca del compás para no tener que postularla en el caso de la moneda?

Lo que sucede con calor y contextura, con tamaño y forma, sucede también con la mayoría, si no con todas las cualidades, que aparentemente pertenecen a objetos del mundo externo. Con respecto a la mayoría, si no al total de tales cualidades aparentes, podemos decir en verdad que en última instancia resultan depender de nosotros. No tenemos más que elevar algunos grados la temperatura de nuestro cuerpo, por ejemplo, para que el mundo aparezca distinto y, lo que es más evidente todavía, lo sentiremos distinto. Y, sin embargo, no hay razón que otorgue el privilegio de ser considerado como real únicamente al mundo percibido por un adulto normal cuyo cuerpo se halla a la temperatura de 36° 8.

Consecuencias de la ciencia moderna. La fuerza de estas consideraciones, en cuanto tiende a demostrar que las cualidades que aparentemente existen en el mundo externo dependen del observador, aumenta considerablemente con la información obtenida por la ciencia en general, y particularmente por la física y la fisiología, con respecto al mecanismo de la percepción. Con todo, antes de indicar la repercusión de las conclusiones de la ciencia moderna en los problemas en cuestión, es necesario precavernos contra una interpretación errónea, mediante la introducción de una palabra de advertencia.

En primer lugar, todo el problema de la relación entre ciencia y filosofía es materia de controversia; muchos filósofos sostendrían que ningún resultado obtenido por la ciencia tiene o puede tener repercusión alguna en los problemas filosóficos.

En segundo lugar, los filósofos cuya manera de pensar he seguido en lo esencial, en el curso de los ejemplos anteriores y con cuyas conclusiones generales —a saber, que los objetos que nos son revelados en la percepción dependen en cierto modo de la mente del que los percibe— no introdujeron consideraciones científicas en su argumentación, o lo hicieron en muy corta medida solamente. Los filósofos en cuestión (conocidos a veces como idealistas subjetivos) son Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776) [1], que vivieron en los siglos XVII y XVIII, cuando las ciencias físicas y fisiológicas no habían alcanzado su madurez y, por regla general, desarrollaron sus argumentos sin referirse a resultados tales como los que estas ciencias han obtenido.

En tercer lugar, puede dudarse de que, aun cuando conocieran perfectamente las conclusiones de los hombres de ciencia del siglo XX, esos filósofos se hallaran en condiciones de emplearlos consecuentemente en apoyo de su posición general. Por lo menos, estamos autorizados a esperar que habrían visto demasiado claro para

1 Las conclusiones de su filosofía están indicadas con mayor detalle más adelante. (Véase el Capítulo II.)

cometer lo que de hecho hubiera sido un grave error fundamental. La razón de tal duda aparecerá en el lugar correspondiente [1], después de resumir las actitudes que mantuvieron.

Hechas todas estas reservas y restricciones, me propongo enumerar ciertas consideraciones, aportadas por los resultados de la ciencia modena, que tienden a reforzar la opinión de que las cualidades de los objetos que conocemos en la experiencia sensorial no les pertenecen en propiedad, sino que dependen en gran medida de condiciones que prevalecen en el observador. Hasta aquí nos hemos ocupado principalmente del papel desempeñado por la mente del que percibe. Ahora, bajo la dirección de la ciencia, destacaremos más bien la influencia del cuerpo del observador en la determinación de lo que percibe.

Cómo explica el filósofo el mecanismo de la percepción. Imaginemos que estoy mirando una estrella, Sirio, por ejemplo, en una noche oscura. Si hemos de creer a la física, las ondas luminosas que han partido de Sirio hace muchos años llegan a la tierra (al cabo de un tiempo determinado que los astrónomos calculan), hieren mi retina y me hacen decir que estoy viendo a Sirio. Ahora bien: el Sirio acerca del cual me traen datos es el Sirio que existió en el tiempo en que partieron y que puede no existir ya; puede haber desaparecido en el intervalo. Decir que podemos ver lo que ya no existe es absurdo. Síguese, pues, que cualquiera que sea la cosa que estoy viendo, no es Sirio. En realidad, lo que veo es una mancha amarilla de particular tamaño, forma e intensidad. Infiero que tal mancha amarilla ha tenido un origen (con el que se enlaza por una cadena continua de acontecimientos físicos) muy alejado en el tiempo y en el espacio. Pero la inferencia puede ser errónea; el origen de la mancha amarilla, que llamo una estrella, puede ser un puñetazo en la nariz o una lámpara pendiente del mástil de un navío.

Ni es ésa la única inferencia implicada. Es cierto que *creo* ver una mancha amarilla, pero ¿está realmente justificada tal creencia? En lo que concierne a la física y a la fisiología lo único que estoy autorizado a decir es que mi nervio óptico es estimulado de cierta manera, lo cual es causa de ciertos sucesos en mi cerebro. ¿Estoy realmente justificado para decir algo más?

En un ejemplo célebre, Bertrand Russell cita el caso de un

[1] Véase el Capítulo II.

fisiólogo que examina el cerebro de su paciente. El fisiólogo cree sin duda que está mirando el cerebro de otra persona; sin embargo, señala Russell, si la fisiología es correcta en lo que afirma, la *causa* de su visión debe ser algo que está sucediendo en el suyo propio. Russell explica así el proceso: "Las ondas luminosas parten del cerebro observado al ojo del fisiólogo, al cual llegan sólo después de un intervalo de tiempo definido, aunque breve. El fisiólogo ve lo que está observando sólo después de que las ondas luminosas hayan llegado a su ojo; así, pues, el hecho que constituye su visión acontece al final de una serie de hechos que se trasladan del cerebro observado al cerebro del fisiólogo. A menos de admitir una absurda especie de discontinuidad, no podemos suponer que lo percibido por el fisiólogo, que es el último término de la serie, exista en ninguna otra parte que no sea la cabeza del fisiólogo". Si pensamos que, durante el período de tiempo ocupado por el acontecer de la serie de sucesos que preceden la visión del fisiólogo, el cerebro del paciente puede dejar de existir, resulta muy grande la dificultad de suponer que el fisiólogo mira de veras un cerebro que está fuera del suyo propio.

Tacto y olfato. La percepción táctil aclara más aún el punto. Consideremos algo más detalladamente el caso de una persona que aprieta los dedos contra la mesa. Lo estoy haciendo ahora, mientras escribo. De ordinario diría que hay contacto entre dos sustancias materiales, mis dedos y la mesa. Pero la física moderna no abona semejante parecer. Lo que sucede, según el físico, es que se desarrolla repulsión eléctrica entre los átomos que componen el dedo y los que componen la mesa. Cuanto más fuerte aprieto la mesa, tanto más intensas son las fuerzas eléctricas que repelen mi dedo. Tales fuerzas eléctricas originan en las terminaciones nerviosas de la yema del dedo una corriente que llega a mi cerebro, y como resultado de ella experimento la sensación de tocar la mesa. Pero de hecho no estoy en contacto con ningún objeto exterior a mi cuerpo y, si se estimulan convenientemente las partes indicadas de mi sistema nervioso, experimentará la misma sensación de tocar la mesa, aunque no haya mesa que tocar. Y lo que es más, puedo experimentar lo que parece sensación de un alfilerazo en el dedo inexistente de una mano que ha sido amputada, si se tratan convenientemente las terminaciones nerviosas de mi brazo.

Lo mismo que con la vista y el acto sucede con el olfato. Dudo

mucho de que aún el sentido común admita que el olor de un cuerpo es algo que realmente le pertenece. Es probable que la mayoría de la gente convendría en que el olor de una cosa no está por lo menos *en el mismo lugar* que el ocupado por la cosa. Es, dirían, algo que la cosa desprende –me figuro que muchas personas conciben el olor como una especie de gas compuesto de moléculas– y sólo cuando el gas llega al lugar en donde está la nariz y las moléculas que lo componen estimulan los tejidos sensitivos del interior de las fosas nasales, sólo entonces son enviados al cerebro ciertos impulsos nerviosos, de resultas de los cuales tenemos la sensación olfativa [1]. Pero la conexión de este "algo", el olor percibido, con el objeto que suponemos lo ha originado, permanece vaga. Análogamente con el sonido. Las ondas se transmiten a través de la atmósfera y hieren nuestros tímpanos. En el oído externo, medio e interno se desarrollan procesos complicados. En el interno, por ejemplo, hay un receptáculo óseo en forma de concha, la cóclea, llena de un fluido. Cuando las vibraciones de los huesos y de las membranas del oído llegan a la cóclea, el fluido se agita. La agitación del fluido imparte un movimiento oscilatorio a unos hilos largos, semejantes a cabellos, las cilias, implantadas a lo largo del interior de la cóclea. Las cilias oscilan y envían impulsos nerviosos al cerebro, de resultas de lo cual oímos un sonido. Pero si preguntáramos dónde está o qué es el sonido oído, la respuesta sería dificilísima.

Conclusión idealista de Eddington. Lo que la física y la fisiología enseñan con respecto al mecanismo de la percepción parece apuntar a la conclusión de que lo que de hecho conocemos, cuando tenemos experiencia sensorial, no son los movimientos de la materia sino ciertos sucesos que acontecen en nosotros mismos, y que guardan relación con tales movimientos o dependen de ellos: no son objetos exteriores a nosotros mismos, sino efectos del choque de rayos luminosos, fases, ondas atmosféricas y otras formas de energía procedentes de esos objetos, con nuestro cuerpo.

La siguiente cita del libro de sir Arthur Eddington, *La ciencia y el mundo invisible*, indica claramente cuán grande es la parte del mundo externo que según un físico de nuestros días –y en este sentido, por lo menos, las opiniones de Eddington son perfecta-

[1] En realidad, las sustancias olorosas deben disolverse en la humedad que cubre la mucosa nasal, antes de que puedan despertar la sensación de olfato.

mente representativas– es inferida por la mente en lugar de ser directamente percibida por los sentidos.

"Consideremos –dice sir Arthur Eddington– cómo llegamos a nuestro supuesto conocimiento de un trozo de materia. Cierta influencia que emana de él actúa en el extremo de un nervio, provocando una serie de cambios físicos y químicos que se propagan por el nervio a una célula cerebral; allí sucede un misterio, surge una imagen o sensación que no puede tener la pretensión de parecerse al estímulo que la excita. Todo lo que sabemos del mundo material debe ser inferido en alguna forma mediante esos estímulos transmitidos por los nervios... La mente, como una estación receptora central, lee los puntos y guiones de las señales nerviosas que llegan. Mediante la repetición frecuente de las señales de llamada, las varias estaciones transmisoras del mundo exterior se nos vuelven familiares. Comenzamos a sentir un conocimiento perfectamente íntimo con 2LO y 5XX. Pero una estación difusora no es *semejante* a su señal de llamada; no hay conmensurabilidad en sus naturalezas. Así también, las sillas y mesas que nos rodean y nos transmiten sin cesar las señales que afectan nuestra vista y tacto no pueden parecerse a las señales o sensaciones que despiertan al terminar su recorrido... Es una extraordinaria proeza de desciframiento el haber sido capaces de inferir de comunicación tan indirecta un esquema ordenado de conocimiento natural."

De estas consideraciones, sir Arthur Eddington procede a derivar conclusiones que, como verá el lector en el capítulo próximo, apenas pueden distinguirse de las de los filósofos idealistas. Después de subrayar el carácter indirecto e inferencial de nuestro conocimiento del mundo exterior, pasa a contrastarlo con lo directo e inmediato del conocimiento de nosotros mismos.

"Evidentemente –continúa– hay una clase de conocimiento que no puede pasar a través de esos canales, a saber, el conocimiento de la naturaleza intrínseca de lo que se halla en el extremo de las líneas de comunicación."

No es ése un conocimiento de cosas exteriores, inferido de los mensajes que nos envían por las líneas telefónicas de la comunicación nerviosa; es conocimiento de algo tal como es en sí mismo. Y este algo tal como es en sí mismo, lo único que conocemos directamente tal como es, resulta ser mental; es una mente. "La mente –concluye sir Arthur Eddington– es lo primero y más directo en nuestra experiencia; todo lo demás es inferencia remota." Tenemos,

agrega, un conocimiento de la "naturaleza mental y espiritual de nosotros mismos, que existe en nuestra mente gracias a un contacto íntimo que trasciende los métodos de la física".

Significado de las conclusiones derivadas de la ciencia. No deseo sugerir que la conclusión anterior sea necesariamente verdadera. Como veremos más adelante [1], toda filosofía que afirma, como afirmaron los idealistas subjetivos, que los objetos que conocemos por la percepción existen en la mente del que los percibe o por lo menos dependen de ella, no puede emplear ninguna de las consideraciones en que se basan las conclusiones de la ciencia. He introducido a esta altura la explicación científica de la percepción porque mi propósito actual es acumular consideraciones, cualquiera sea su fuente, que se opongan a la opinión ingenua de que el mundo exterior se compone de objetos físicos que poseen en propiedad cualidades que, por una suerte de revelación divina, se presentan al espíritu exactamente tales como son. Ya destaquemos el papel desempeñado por la mente en el proceso de la percepción, o ya el papel del cuerpo y de los órganos de los sentidos, parece casi imposible negarse a la opinión de que las cualidades del mundo que percibimos dependen en gran medida de nosotros mismos. ¿Pues cómo, podría preguntarse, hemos de explicar de otra manera las distintas percepciones del mismo objeto? Si X ve una rosa roja, e Y, que padece de daltonismo, la ve verde, es muy difícil suponer que la rosa es roja y verde al mismo tiempo. Por otra parte, no parece un buen argumento afirmar que es *realmente* roja porque es roja para la visión normal, y que su apariencia para el que padece de daltonismo no es por tanto su apariencia *real*, sólo porque el que padece de daltonismo está en minoría. La inferencia más sencilla parece ser que la diferencia entre los colores aparentes se debe a una diferencia entre los mecanismos fisiológicos de los dos observadores. Además, si nos ponemos santonina en los ojos, lo vemos todo amarillo. Desde que no es posible suponer que la alteración de nuestro aparato visual ha producido una alteración correspondiente en el mundo exterior, no podemos menos de inferir que la apariencia de amarillez es el resultado de una condición particular de nuestros órganos visuales. Y si esto es cierto en lo que respecta a la amarillez, no hay razón para que no lo sea en lo que respecta a

[1] Véase el Capítulo II.

todos los otros colores que normalmente creemos percibir en el mundo exterior.

RUSSELL, BERTRAND. – *Los problemas filosóficos.*
Los capítulos I - IV contienen una explicación elemental clara del problema de la percepción.

WISDOM, JOHN. – *Problemas de espíritu y materia,* Parte II.
Breve y claro, pero más difícil.

MOORE, G. E. – *Estudios filosóficos.*
Puede consultarse para todos los problemas planteados en este capítulo y en los dos siguientes. Probablemente se convertirá en un texto clásico, pero es mucho más difícil que los libros mencionados antes.

Un sumario de la información pertinente, obtenida por las ciencias, con respecto al mecanismo de la percepción, se hallará en *Esquema de filosofía,* de Bertrand Russell, Parte II, y en mi *Guía del pensamiento moderno,* Capítulo IV.

CAPITULO II

¿QUÉ ES LO QUE CONOCEMOS DEL MUNDO EXTERIOR?

2. LA RESPUESTA DEL IDEALISMO SUBJETIVO

Conclusión general del idealismo subjetivo. Los filósofos que sostienen que las cualidades del mundo percibidas por medio de nuestros sentidos dependen de la *mente* del observador son conocidos con el nombre de filósofos idealistas. La forma en que se expresa por lo general dicha conclusión es que lo que nosotros sabemos, y al fin de cuentas todo lo que sabemos, son nuestros propios estados mentales que los idealistas subjetivos llamaron "ideas". Así, la cualidad de calor que percibo en el fuego, la cualidad de cuadratura que percibo en el tablero de ajedrez serían descritas por estos filósofos como ideas de mi mente. Las razones en que fundaban tal conclusión se basaban en su mayor parte en las consideraciones que hemos expuesto en el Capítulo I, para demostrar que las cualidades que percibimos en las cosas dependen de los estados de conciencia del observador. Pero no emplearon en medida considerable los argumentos *adicionales*, derivados de la explicación científica del mecanismo de la percepción, que intentan demostrar que lo que percibimos depende de estados de nuestro *cuerpo*, y nunca se les ocurrió decir que *lo que* percibimos puede descomponerse en acontecimientos que suceden dentro de nuestro cuerpo. No pudo habérseles ocurrido, pues la conclusión general del curso de su pensamiento fue, como lo acabo de decir, que todo lo que percibimos se revela ante el análisis como combinación de ideas de nuestra propia mente. Volveré luego sobre este punto.

La teoría de la percepción según Locke. Consideremos primero, brevemente, el desarrollo histórico del pensamiento de los tres filósofos, Locke, Berkeley y Hume, que culminó en esta conclusión.

Locke (1632-1704) partió con la intención expresa de analizar la experiencia humana —deseaba saber cuál es el contenido de nuestra mente cuando pensamos— y de determinar los límites del conocimiento humano —preguntaba cuánto podemos saber del mundo exterior—. En términos generales, su conclusión fue que la mente piensa sobre sus propias ideas. Por "idea" Locke entendía "todo lo que es el objeto del entendimiento, cuando un hombre piensa" o "todo aquello en que puede emplearse la mente cuando piensa". Hay varias clases de ideas. Hay, por ejemplo, ideas de sensación, que nos son proporcionadas por los órganos de los sentidos, e ideas de reflexión, o sea ideas de las operaciones que ejecuta la mente cuando maneja las ideas de sensación, por ejemplo, al recordar, comparar, imaginar, etc. Las ideas de sensación son la materia prima de toda experiencia. Las ideas de reflexión constituyen la conciencia de las operaciones que ejecuta la mente con la materia prima proporcionada por la sensación.

Las ideas de sensación son las que principalmente atañen a nuestra presente investigación. Son, como acabo de decir, los objetos de la mente cuando piensa. Locke no explica cómo llegan a encontrarse en la mente, pero su opinión general es que son apariencias o representaciones de cosas exteriores. Así, cuando un objeto caliente entra en contacto con la piel y el estímulo resultante es transmitido al cerebro, el hecho cerebral produce en la mente la idea de calor —adviértase que no la del objeto caliente, sino la de su calor—. Si el objeto caliente fuese también rojo y lo viésemos, también se produciría en la mente la idea de rojez. Así la idea de calor representa la temperatura de un cuerpo caliente, la idea de rojez su color, y estas ideas son lo que la mente conoce.

Por consiguiente, el mundo de las ideas constituye un cuerpo de representaciones de cualidades de las cosas reales. Lo que la mente conoce es ese mundo de ideas y no el mundo de las cosas reales.

Cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias son aquellas de que se ocupan principalmente los matemáticos y geómetras, por ejemplo, extensión en el espacio, número, movimiento y solidez. Tales cualidades, pensaba Locke, pertenecen de hecho a las cosas del mundo exterior; su motivo para tal opinión era que, por más que modifiquemos las cosas, siempre continuarán presentando esas cualidades. Derrítase manteca, por ejemplo, o quéme-

se madera; cambiarán de color pero siempre poseerán cierta forma, cierto grado de solidez, cierto peso y masa. En cambio, las cualidades secundarias no sólo cambian al variar las circunstancias, sino que también desaparecen por completo en ciertas circunstancias. En otras palabras, el color, el sabor y el olor, que son ejemplos de las cualidades secundarias, pueden ser o no poseídos por las cosas. Por ejemplo, si no hay luz las cosas no poseerán ya la cualidad de ser coloridas. Además, las cualidades secundarias cambian al cambiar las condiciones del observador. Si estoy resfriado, por ejemplo, no podré oler.

Luego las cualidades secundarias no pertenecen realmente a los cuerpos y, por consiguiente, no están "allí fuera" en el mundo. Son, decía Locke, simplemente los "poderes" que poseen los cuerpos de producir efectos en nosotros; el producirse o no producirse los efectos depende de las condiciones que prevalecen en nosotros.

La sustancia según Locke. Además de las cualidades primarias que los cuerpos poseen en propiedad, Locke sostenía que poseen también sustancia. Pero nosotros no experimentamos la sustancia. La sustancia es una de las ideas de la mente que pertenecen a la clase de lo que Locke llamaba ideas complejas. Hallamos una cantidad de ideas de cualidades simples que van siempre juntas. De ahí, dice Locke, que combinemos esas ideas, les demos un solo nombre y procedamos a aducir la idea de un soporte o sustrato para las cualidades del objeto que produjo en nosotros las ideas simples. La idea de un "soporte" es lo que Locke llama "sustancia". Un filósofo indio declaró que el mundo estaba sostenido por un elefante, el elefante por una tortuga y la tortuga por algo desconocido. Locke no tiene a menos admitir que su sustancia es como el soporte de la tortuga del filósofo indio. Es una idea oscura de un soporte "desconocido", y "es el mismo en todas partes". La sustancia, pues, en la filosofía de Locke, es algo no experimentado en sí mismo, que sostiene y sirve de base a las ideas simples de calor, sabor, color, forma, extensión, etc., que son lo que experimentamos, y que consideramos que constituyen una sola cosa porque hallamos que van siempre juntas.

Formulación del representacionalismo. Estamos ahora en posición de resumir la teoría de la percepción de Locke. La teoría se conoce con el nombre de "representacionalismo" porque afirma que no conocemos las cosas exteriores, sino las representaciones o copias de las cosas exteriores que se encuentran en nuestra propia mente. Esas representaciones o copias son las ideas simples de Locke. El mundo exterior consiste en cosas que poseen solamente cualidades primarias, tales como tamaño, movimiento, número y extensión, o sea en cosas que ocupan espacio. Esas cosas hieren los órganos de los sentidos, y hacen aparecer en la conciencia representaciones o imágenes suyas. Las representaciones o imágenes, y no los objetos exteriores que las producen, son aquello que la mente conoce. Pero las representaciones, a diferencia de los objetos, son enriquecidas por la mente con cualidades secundarias, tales como temperatura y calor. La mente procede entonces a proyectar las cualidades secundarias con que ha enriquecido las representaciones en el mundo exterior, suponiendo que los objetos poseen las características que ella misma ha engendrado. Así, pues, la mente es concebida conforme al modelo de un gabinete oscuro que contiene una pantalla bien iluminada, alumbrada por la luz de la conciencia. Sobre esta pantalla nuestros sentidos proyectan las imágenes o representaciones de las cosas exteriores, y ellas son las que conoce la mente, al mismo tiempo que las dota de cualidades secundarias. La siguiente cita —un célebre pasaje de *La ciencia y el mundo moderno*, del profesor Whitehead— resume admirablemente la actitud de Locke: "Así, percibimos los cuerpos como si poseyeran cualidades que en realidad no les pertenecen, cualidades que son, por cierto, pura creación de la mente. Así, la naturaleza cobra el prestigio que en verdad debiéramos reservar para nosotros mismos: la rosa por su perfume, el ruiseñor por su canto y el sol por su esplendor. Los poetas se han equivocado de medio a medio. Deberían dirigir sus poesías a sí mismos, y convertirlas en odas de felicitación por la excelencia de la mente humana. La naturaleza es triste cosa, sin sonidos, sin olores, sin colores; es simplemente el rodar de la materia, sin fin y sin sentido". Por consiguiente, lo que según Locke existe allí fuera en el mundo es una especie de materia indistinta llamada "sustancia" que, aunque sin cualidades, sirve de sustrato o cimiento a las cualidades primarias que le son inherentes.

Crítica y desarrollo de Berkeley. La explicación que da Locke de la percepción es muy confusa, y a la luz de las consideraciones expuestas en el capítulo anterior, el lector no tendrá dificultad en notar sus fallas. Evidentemente, antes que el término de la jornada

representa un mesón a medio camino. O va demasiado lejos o no va bastante lejos. Berkeley (1685-1753), sucedor de Locke, no tuvo gran dificultad en demostrar que no iba bastante lejos. Locke había supuesto un mundo externo que existe independientemente de la percepción, y que cont:ene la sustancia y las cualidades primarias inherentes a la sustancia. Berkeley se aleja de Locke en dos puntos: anula el distingo entre cualidades primarias y secundarias y elimina la sustancia.

Tomemos separadamente cada punto. En lo que concierne a las cualidades, el distingo entre primarias y secundarias es claramente arbitrario. Todos los argumentos que demuestran que una cualidad secundaria, calor, por ejemplo, es una idea de la mente del observador, se aplican también al tamaño, a la solidez o al movimiento. Cuando nos ocupábamos de demostrar que las cualidades de los llamados objetos exteriores no eran propiedades realmente poseídas por el objeto, sino que dependían de la mente del observador, no encontrábamos necesario señalar excepción alguna. La altura del campanario y el tamaño de la pata del gusanillo del queso se revelaban ante el análisis como propiedades relativas y dependientes del observador, con la misma evidencia que el calor del fuego.

Los argumentos para eliminar la sustancia pertenecen a una discusión distinta, o, mejor dicho, a dos discusiones distintas, la de las ideas abstractas y la de la relación entre la sustancia y sus cualidades, que nos ocupará en los últimos capítulos [1]. Pero sin duda la intoducción de una sustancia desconocida no es más que un ejemplo particular de la endeblez general de la posición de Locke.

La teoría del representacionalismo implica la presencia de tres factores separados en el proceso de la percepción. Tenemos la mente que conoce, M, las ideas que la mente conoce, I, y el mundo exterior de objetos, O, que son las causas de las ideas. O hiere los órganos de los sentidos, con el resultado de que se proyectan imágenes sobre la pantalla de la conciencia y son conocidas allí como ideas, I. Cuando las ideas de nuestra mente concuerdan o corresponden a la realidad, entonces, diría Locke, tenemos conocimiento.

Un momento de reflexión demuestra que esta posición es insostenible porque, si no conocemos directamente la realidad, ¿cómo

[1] Véase, para la discusión de las ideas abstractas, el Capítulo X, y para la de la sustancia y sus cualidades, el Capítulo VI.

podremos saber si nuestras ideas concuerdan o no con ella? Una simple analogía aclarará el punto. Supongamos que fuéramos a ver cierto números de imágenes del rostro de un hombre en una cantidad de espejos diferentes, pero que nunca viéramos la cara misma. Supongamos, además, que los espejos reflejaran el rostro de diferentes modos, algunos presentándolo oscuro, otros claro, otros rojo, otros amarillo, alguno destacando las facciones salientes como en alto relieve, otros dando un ligero efecto cóncavo o convexo. (Cualquiera que se haya mirado al espejo reconocerá qué diferentes son en punto a agrado las representaciones que le ofrecen los distintos cristales.) Supongamos que se nos preguntara entonces cuál de las imágenes reflejadas en los distintos espejos es la que representa el rostro del hombre como *realmente* es. Nos sería imposible decirlo, ya que, no habiendo visto jamás el original, no tendríamos nada con qué comparar las imágenes. La actitud representacionalista de Locke sobre el conocimiento ofrece precisamente semejante dificultad.

No paran aquí los inconvenientes, como advirtió Berkeley. Pues ¿qué razón le asiste a Locke para postular una realidad externa? Si M conoce siempre I y nunca conoce O, M no puede saber nada de O. Todos los afanes para obtener conocimiento de O, según el análisis de Locke, acabarían por proporcionar tan sólo conocimiento más extenso de I. De hecho, O no es más que inferencia de I. Pero si no conocemos O, no podemos saber nada de O; no podemos saber, por consiguiente, si tiene la propiedad de parecerse a I, o de ser capaz de originar I. Lo que conocemos es I y, en lo que se refiere a nuestra experiencia, el mundo podría consistir enteramente en I. ¿Por qué, pues, hemos de salir de nuestro camino para postular la existencia de algo que no conocemos y nunca podremos conocer, y que además es totalmente distinto de las únicas cosas que conocemos o podemos conocer, o sea de las ideas —porque ¿no se supone que ese algo es material mientras que las ideas son mentales?— simplemente para que sea la causa de las ideas que conocemos? Lo cierto es, dice Berkeley, que no hay ninguna necesidad de postular los objetos exteriores. El mundo puede consistir muy bien en mentes y, en sus ideas, y por lo que toca a nuestra experiencia, jamás logramos descubrir otra cosa. La argumentación que elimina los objetos exteriores, supuestas causas de las ideas, elimina también la sustancia de Locke, a la cual se suponen inherentes las cualidades de los obietos exteriores.

Argumentos de Berkeley. En este sentido, el desarrollo que imprimió Berkeley a la posición de Locke consiste principalmente en la eliminación de los objetos exteriores y de la sustancia. Berkeley, con todo, acepta la posición de Locke en cuanto ella afirma que lo que conocemos son nuestras ideas y que éstas son ideas de cualidades simples, por ejemplo, de aspereza y suavidad, de cuadratura y blancura, y no de cosas físicas como terrones de azúcar. Berkeley ha sobrepasado a todos los demás filósofos por la fuerza y propiedad de los argumentos que aduce contra la opinión ingenua de que la percepción nos pone en contacto con un mundo de objetos que existe independientemente de nuestro acto de percibirlos. Recomendamos al lector que desee familiarizarse con esos argumentos la lectura de *Tres diálogos entre Hilas y Filónoo*, en los cuales, los esfuerzos de Hilas, el creyente en la materia, son demolidos uno a uno con lógica implacable por Filónoo, el amante de la mente.

La siguiente cita servirá para dar a conocer su calidad:

FIL.—¿Opinas que la misma figura y extensión que percibes con los sentidos existen en el objeto exterior o sustancia material?

HIL.—Así opino.

FIL.—¿Los demás animales tienen tan buenos motivos como tú para pensar lo mismo acerca de la figura y extensión que ven y sienten?

HIL.—Sin duda, si es que tienen pensamiento.

FIL.—Contéstame, Hilas. ¿Crees que los sentidos fueron dados a los animales para su conservación y bienestar en la vida? ¿O sólo fueron dados al hombre con tal fin?

HIL.—No cabe duda de que tienen el mismo uso en todos los demás animales.

FIL.—En tal caso, ¿no es necesario que les permitan percibir sus propios miembros y los cuerpos que puedan dañarles?

HIL.—Ciertamente.

FIL.—Hemos de suponer, por consiguiente, que un gusano ve su propia pata, y cosas iguales o más pequeñas que ella, como cuerpos de cierta considerable dimensión; aunque al mismo tiempo a ti te parecen difícilmente discernibles o, a lo sumo, los distingues como puntos visibles.

HIL.—No puedo negarlo.

FIL.—Y todavía parecerán más grandes a las criaturas menores que el gusano.

HIL.—De fijo.

FIL.—Al punto de que lo que tú apenas puedes discernir, parecerá una enorme montaña a otro animal extraordinariamente diminuto.

HIL.—Convengo en todo ello.

FIL.—Una misma cosa en un mismo tiempo ¿puede tener en sí misma diferentes tamaños?

HIL.—Sería absurdo imaginarlo.

FIL.—Pero de lo que has sentado se sigue que tanto la extensión percibida por ti como la percibida por el gusano, e igualmente todas las percibidas por animales más pequeños, son cada cual la extensión verdadera de la pata del gusano, es decir, que por tus propios principios has caído en un absurdo.

HIL.—Parece haber cierta dificultad en este punto.

FIL.—Además, ¿no has reconocido que ninguna propiedad real inherente a cualquier objeto puede cambiar sin algún cambio en el objeto mismo?

HIL.—Así es.

FIL.—Pero al acercarnos o apartarnos de un objeto, su extensión visible varía, siendo diez o cien veces mayor a una distancia que a la otra. Por tanto, ¿no se sigue, de igual manera, que no es realmente inherente al objeto?

HIL.—No sé qué pensar.

FIL.—Tu juicio se decidirá pronto si te atreves a pensar en lo que concierne a esta cualidad como lo has hecho en lo que concernía al resto. ¿No habíamos admitido como buen argumento que no porque el agua pareciese caliente para una mano y fría para la otra había en ella calor o frío?

HIL—Así es.

FIL.—¿No inferirá el mismo razonamiento que no hay extensión ni figura en un objeto porque a un ojo parezca pequeño, liso y redondo, mientras que al mismo tiempo parezca al otro grande, áspero y anguloso?

HIL.—El mismo. ¿Pero sucede alguna vez semejante hecho?

FIL.—Puedes hacer la experiencia en cualquier momento si con un ojo miras directamente y con el otro a través de un microscopio.

HIL.—No sé cómo defender la *extensión* y, sin embargo, la abandono de mala gana, pues veo que muchas extrañas consecuencias seguirán a mi concesión.

Fil.—¿Extrañas, dices? Después de las concesiones ya hechas, confío que no te aferrarás a nada por su extrañeza. Pero, por otra parte, ¿no parecería muy extraño si el razonamiento general que incluye todas las demás cualidades sensibles no incluyera también la extensión? Si se admite que ninguna idea ni nada semejante a una idea puede existir en una sustancia que no percibe, síguese entonces, a buen seguro, que ninguna fisura o modo de extensión que podemos percibir o imaginar o idearnos de cualquier manera puede ser en realidad inherente a la materia; para no decir nada de la peculiar dificultad que debe haber para concebir una sustancia material[1] anterior a la extensión y distinta de ella que sea *sustrato* de la extensión. Sea lo que fuere la cualidad sensible, figura, sonido o color, parece igualmente absurdo que subsista en algo que no lo percibe.

Conclusiones de Berkeley. La filosofía de Berkeley llega a dos posiciones principales. La primera, A), afirma que, puesto que todas las cualidades que percibimos en las cosas dependen de nuestra mente, y desde que la sustancia bruta e indeterminada, que Locke concibió como soporte de las cualidades es un mito, las cosas sólo pueden existir en cuanto son conocidas o percibidas por la mente. Existir, en otras palabras, es ser una idea en alguna mente, o como reza el latinajo, el *esse* o sea "el ser" de las cosas en su *pércipi*, o sea "su ser percibidas". De ahí la famosa conclusión de Berkeley, una de las más célebres de la filosofía: "Hay algunas verdades tan próximas y evidentes que un hombre sólo precisa abrir los ojos para verlas": Juzgo que de ésas es la importante verdad de que todo el coro del cielo y todo el aparejo de la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la poderosa fábrica del mundo no tienen subsistencia alguna sin una mente —que su *ser* es ser *percibidos* o *conocidos*—.

La otra conclusión, B), que históricamente ha llamado menos la atención pero cuyo efecto sobre la filosofía ulterior ha sido igualmente trascendental, es que las ideas de la mente en las cuales se resuelve nuestro conocimiento del mundo exterior son ideas de cualidades simples. El conocimiento que llamamos sensorial, afirma Berkeley, es siempre conocimiento de nuestras propias ideas, que

[1] Berkeley piensa en la sustancia de Locke.

son ideas de cualidades y no de cosas. Es sabido que creemos poseer una cantidad de ideas separadas de una sola cosa sustancial. Es decir, creemos que nuestras ideas de suavidad, de aspereza, de cuadratura y de blancura son todas ideas *de un mismo terrón de azúcar*. Pero, observa Berkeley: "Lo que veo es solamente una diversidad de luz y colores. Lo que siento es duro o blando, caliente o frío, áspero o liso. ¿Qué semejanza, qué conexión tienen aquellas ideas con éstas? O ¿cómo es posible que a nadie le parezca razonable dar el mismo nombre a combinaciones de ideas tan diferentes, antes de experimentar su coexistencia?" "Si consideramos este problema de cerca y con esmero, concluye Berkeley, ha de reconocerse que nunca vemos ni sentimos un mismo objeto. Lo que vemos es una cosa y lo que sentimos es otra." Sólo como resultado de una inferencia inconsciente, diría Berkeley, llegamos a admitir que nuestras ideas visuales y táctiles son ideas de un mismo objeto.

Cuando entro en una habitación y digo: "Este objeto que veo es una mesa", los procesos mentales que según Berkeley han ocurrido en mi mente son más o menos los siguientes: tengo primero una experiencia visual, que Berkeley llamaría la "idea visual" de una superficie oval, negra y brillante. Infiero entonces, basándome en mi experiencia anterior, que si doy cierto número de pasos en la dirección de esta superficie oval, negra y brillante, que está ocupando el campo de mi visión, y extiendo mis manos, tendré otra experiencia, esta vez una experiencia de algo duro y frío. En otras palabras, tendré lo que Berkeley llama una "idea táctil"; y porque anteriormente la idea visual de la superficie oval, negra y brillante, se ha hallado asociada muchas veces con la idea táctil de dureza y frío, infiero que son ideas de una misma cosa, y llego a la conclusión de que un solo objeto físico que es al mismo tiempo negro, brillante y oval, es la fuente de mis ideas. Pero si eliminamos la sustancia de Locke y aceptamos la opinión de Berkeley de que todo lo que existe depende de una mente, la conclusión no puede justificarse.

Es importante tener presente estas dos posiciones generales de Berkeley. Primero A), la de que todo lo que es conocido es una idea de la mente que lo conoce, con el corolario de que sólo existe la mente y las ideas de la mente; y segundo B), la de que nuestras ideas no son ideas de objetos físicos como mesas, por ejemplo, sino de cualidades sensibles, tales como calor, dureza, negrura, etc.

¿En qué sentido existen las cosas físicas? Pregúntase con frecuencia si, en el supuesto de que Berkeley tuviera razón, podemos tener alguna certeza de la existencia de las cosas físicas cuando no las estamos percibiendo. Por ejemplo, si salgo de mi cuarto, ¿tenemos razón de suponer, de acuerdo con los principios de Berkeley, que el cuarto vacío desaparece de la existencia y torna a ella de nuevo cuando yo vuelvo a entrar? Berkeley rechaza semejante sugestión. Lo que ha demostrado es sencillamente que existir es ser una idea de la mente o depender de la mente. Pero la mente en cuestión no precisa necesariamente ser la mía; podría ser la de Dios. Según Berkeley, las ideas que conocemos existen de hecho independientemente de *nuestro* conocimiento, desde que continúan existiendo como ideas en la mente de Dios. En esta forma procura distinguir percepción e imaginación. Las cosas que percibo penetran en mi mente quieras que no; las cosas que imagino puedo suscitarlas o apartarlas a voluntad. ¿Por qué tal diferencia? Porque, dice Berkeley, las cosas que percibo, que son ideas de mi mente, son también ideas de la mente de Dios que Él vierte en la mía, pero las cosas que imagino existen sólo en mi mente y dejan de existir, por tanto, cuando no las estoy imaginando. El conjunto de lo que llamamos mundo exterior continúa, pues, existiendo en la teoría de Berkeley, aun cuando dejamos de percibirlo, porque la percepción de Dios lo sostiene. Es claro, sin embargo, que a menos que estemos dispuestos a seguir a Berkeley introduciendo a Dios para dar realidad independiente a un mundo cuya existencia, fuera del conocimiento, ha sido destruida, estamos reducidos a la posición de que las únicas cosas que existen son nuestros propios estados mentales.

Posición de Hume. Ésta es, en efecto, la posición alcanzada por David Hume (1711-1776). Aceptando la psicología de Locke y Berkeley, según la cual: 1) los objetos del llamado conocimiento sensorial son nuestras propias ideas, y 2) todo nuestro conocimiento deriva de nuestras ideas; conviniendo también con Berkeley en rechazar la hipótesis de Locke de una sustancia con cualidades primarias inherentes, lleva la posición idealista subjetiva a su conclusión lógica. Por ejemplo, su teoría de la percepción omite el concepto de Dios, cuyo conocimiento en la filosofía de Berkeley sostiene mis ideas cuando no las estoy pensando. En lo cual tiene razón evidente. Porque si nos adherimos plenamente a la opinión de que todo nuestro conocimiento deriva de ideas simples obtenidas en la experiencia sensorial, debemos admitir que no tenemos experiencia *sensorial* de Dios. Luego, no podemos invocar su existencia para sostener el mundo cuando no lo estamos percibiendo. No hay, pues, razón alguna, concluye Hume en términos generales, para creer en la existencia de nada que no estemos percibiendo inmediatamente.

Impresiones e ideas. Siguiendo a Locke y a Berkeley, Hume da por supuesto, al parecer, que lo que percibimos son nuestros propios estados mentales. Hume los divide en dos clases. Hay "impresiones" producidas principalmente por lo que normalmente llamaríamos experiencia sensorial (las pasiones y emociones también reciben el nombre de "impresiones"), e "ideas". Hume hace este distingo en el primer párrafo de su *Tratado de la naturaleza humana.* El pasaje es célebre y digno de citarse:

"Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos clases distintas que llamaré *impresiones* e *ideas.* La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. Podemos llamar *impresiones* a las percepciones que penetran con más fuerza y violencia; y bajo ese nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones cuando hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las débiles imágenes de ellas en el pensamiento y en el raciocinio; tal como son, por ejemplo, todas las percepciones que excita el presente discurso, excepto solamente las que surgen de la vista y tacto, y excepto el placer o enojo inmediato que puede ocasionar. Creo que no será muy necesario emplear muchas palabras para explicar tal distingo. Cada uno por sí mismo percibirá en seguida la diferencia entre sentimiento y pensamiento. Sus grados comunes se distinguen fácilmente; aunque no es imposible que en casos particulares se acerquen a muy corta distancia uno de otro. Así, en el sueño, en la fiebre, en la locura o en cualquier emoción muy violenta del alma, nuestras ideas pueden acercarse a nuestras impresiones; como, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y bajas que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero, pese a la mínima semejanza en algunos casos, en general son tan diferentes que nadie puede tener escrúpulo en colocarlas en distintas categorías y en asignar a cada cual un nombre peculiar para marcar la diferencia."

Se observará que Hume no distingue las "impresiones" de las "ideas" por referencia a su relación con otras cosas, las cosas que las causan, por ejemplo, sino por referencia a sus cualidades intrínsecas. Una "cualidad intrínseca" es una cualidad que posee una cosa en propiedad, independientemente de sus relaciones con cualquier otra cosa o con todas las otras cosas [1]. Es, en una palabra, la cualidad que posee en virtud del hecho de ser ella misma, de manera que faltándole no podría ser ella misma. Así, por ejemplo, tener peso y ser amarillo son cualidades intrínsecas del oro; pero no es cualidad intrínseca del oro ser más valioso que la plata o ser depreciado en términos de valor monetario.

Cómo se distinguen las ideas de las impresiones. Ahora bien: la manera usual de distinguir las "impresiones" de las "ideas" —hoy las llamaríamos "sensaciones" e "imágenes", respectivamente— no procedería por referencia a sus cualidades intrínsecas, sino por referencia a su relación con otras cosas. Una sensación, diríamos, tiene una causa en el mundo externo y es la sensación de aquello que la causa. Así, cuando estoy sentado junto al fuego, sostendríamos que mis sensaciones están *causadas por* el calor del fuego y que son sensaciones *del* calor que las causa. Las imágenes, cualesquiera que sean sus causas últimas, no están causadas en primer lugar por un contacto con las cosas externas. Si, por ejemplo, tengo ahora una imagen de la Catedral de San Pablo, no es necesario, diríamos, que la Catedral esté presente ante mis sentidos para causar la imagen. No sólo puede estar ausente el objeto de la imagen sino también, convendría la mayor parte de la gente, la imagen no precisa tener objeto alguno. Por ejemplo, si estoy borracho puedo tener la imagen de dos faroles aunque realmente haya uno solo. También puedo tener una imagen de mi estudio en que el escritorio está en el otro extremo. De hecho, si se me antoja, puedo vivir durante un tiempo en un mundo "imaginario" cuyo contenido no tiene réplica en el mundo real, y si me vuelvo loco no puedo abandonar nunca mi mundo imaginario. Así, el método ordinario de distinguir imágenes y sensaciones no procede en términos de sus cualidades intrínsecas, sino por referencia al mundo exterior. Las sensaciones, diríamos, tienen referencia externa a lo que las causa; las imágenes no necesitan tenerla. Pero Hume, que afirma que nuestro

1 Algunos filósofos han sostenido que no hay "cualidades intrínsecas"; en este sentido, véase el Capítulo XV.

conocimiento versa solamente sobre nuestros propios estados mentales, ve lo bastante claro para advertir que no está autorizado a hacer distingos entre estados mentales por referencia a cosas externas: porque, si no tenemos ningún conocimiento directo de un mundo exterior de cosas, no estamos autorizados a referirnos a ellas para que nos permitan hacer distingos entre nuestros estados mentales. En otras palabras, Hume tiene buen cuidado de evitar el error del representacionalismo de Locke.

Inadecuación del criterio de Hume. Privado del criterio de referencia externa, tiene que refugiarse en un criterio de diferencia *intrínseca* y lo encuentra en un "grado de vivacidad". No es un criterio satisfactorio y, como Hume mismo lo admite, falla en casos extremos en los cuales las imágenes tienen un grado de vivacidad y de violencia tan grande como el de las sensaciones. Para citar un ejemplo dado por Bertrand Russell, Macbeth habla de "esa sugestión cuya hórrida imagen eriza mi cabello y hace golpear mi corazón contra las costillas, en desusada manera". Es difícil imaginar una sensación con efecto más violento que la imagen de la daga de Macbeth.

Al fin de cuentas no hay, pues, distingo satisfactorio entre los contenidos mentales que en opinión de Hume constituyen nuestro conocimiento. Nos dice que nuestras experiencias versan sobre nuestros propios estados mentales, que llamamos impresiones a algunas que son más violentas que las otras, y que creemos que tienen una causa externa aunque no la conocemos. Hasta aquí Hume adopta la primera de las dos posiciones principales de Berkeley, la que hemos llamado A).

La asociación de ideas. Hume adopta también la segunda posición de Berkeley, B). Nuestras impresiones e ideas, sostiene, son fragmentarias y aisladas. No están en conexión cuando penetran en la mente, y la mente, que Hume concibe como pasiva y no como activa, no las une por sí misma. "Todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas", dice Hume, y agrega: "La mente nunca percibe conexión real alguna entre existencias distintas". ¿Cómo entonces —puede preguntarse— logramos pensar, ya que pensar implica evidentemente que hay *cierta* especie de conexión entre nuestras ideas, una conexión en virtud de la cual podemos formar cadenas de razonamiento? Porque, responde Hume, algunas

de nuestras impresiones por lo general van juntas. Por ejemplo, las impresiones de dulzor, cuadratura, aspereza y blancura van juntas y como resultado pensamos en el azúcar. Pero no hay nada necesario en este "ir juntos". Hume habla de "cierto lazo de unión..., cierta cualidad asociativa mediante la cual una idea introduce naturalmente otra". Pero el principio de unión no es más que "una fuerza suave que comúnmente", no universalmente, "prevalece"; no es un *asociar activo* por la mente. Todo lo que podemos decir es que algunas impresiones tienden naturalmente a presentarse en enjambre y que, como resultado, formamos la idea de una cosa física. Pero en cualquier momento la forma prevaleciente del enjambre puede cesar y ser reemplazada por otra distinta. Como la mente es completamente pasiva nada puede hacer en este sentido, y no ejerce contralor sobre los enjambres que son responsables de las ideas de lo que llamamos el mundo de las cosas.

Las conclusiones de esta doctrina, conocida con el nombre de "asociación de ideas", son importantes. Entre ellas está la negación de la llamada necesidad de la ley de causa y efecto –para Hume ésta es también mera "determinación de la mente", un ejemplo particular de la asociación de ciertas ideas, la idea de causa y la de efecto que generalmente andan juntas–, y la negación de la unidad del yo. Estas conclusiones serán expuestas con algún detalle más adelante [1]. Por el momento me interesa destacar que Hume adoptó el segundo principio, B) de Berkeley, o sea el que dice que no conocemos en la sensación impresiones de cosas físicas, sino impresiones de cualidades aisladas; es decir, no ideas de terrones de azúcar sino impresiones de aspereza, dureza, dulzor y blancura.

Efecto del análisis del yo, de Hume. Puede añadirse una palabra sobre la relación del análisis del yo, de Hume (que será considerado en detalle en el capítulo IX) con el tema de la presente exposición. En términos generales, el efecto de ese análisis es eliminar el yo y reemplazarlo por una sucesión de estados psicológicos que son los que normalmente se diría que pertenecen al yo. Hume no niega que exista un torrente de la conciencia consistente en acontecimientos psicológicos tales como humores, esperanzas, deseos, temores, pensamientos, ideas y sensaciones. Lo que niega es que haya algo más. O sea: para Hume no existe un yo unificador,

[1] Véanse los Capítulos VIII y IX.

continuo, que *tiene* los humores, las esperanzas, los deseos, los temores, los pensamientos, las ideas y sensaciones.

¿Cuál es la consecuencia? Volvamos por un momento a las tres entidades postuladas en la teoría de la percepción de Locke: M la mente que conoce, I las ideas que son conocidas, y O los objetos que causan las ideas. Berkeley, como hemos visto, elimina O, o mejor dicho, lo reemplaza con la mente de Dios. No obstante, como hemos señalado, el supuesto de la mente de Dios no es consecuente con la premisa de que todo nuestro conocimiento llega a través de la experiencia sensorial, y Hume se niega a recurrir al artificio de Berkeley para sostener la existencia del mundo cuando no lo estamos percibiendo. Hume, pues, elimina finalmente O. Pero también, en virtud de su análisis del yo, elimina M, la mente que conoce, dejando solamente I. Según Hume las ideas son conocidas. Es decir, son ideas conscientes, pero no hay mente o yo que las conozca y que sea distinto de las ideas conocidas y agregue a ellas. Mi mundo, en cuanto hay o puede haber conocimiento de él, se resuelve por consiguiente en una sucesión de ideas conocidas, que no son ideas de nada y que sólo por cumplido pueden llamarse "mías".

Solipsismo. El desarrollo lógico de la teoría del idealismo subjetivo o mentalismo se conoce generalmente con el nombre de solipsismo. El solipsismo puede caracterizarse como la actitud según la cual puesto que todo nuestro conocimiento versa sobre nuestros propios estados mentales, no podemos saber si existe ninguna otra cosa fuera de nuestros propios estados mentales. Ahora bien: no hay razón para afirmar la existencia de algo que no puede ser conocido. Por consiguiente, mis estados mentales, pese a todo lo que sé en contrario, constituyen el universo. No puedo decir si existe algo además de ellos, ya que, estando completamente encerrado dentro del círculo de mis propias ideas, enteramente encarcelado en la prisión de mi propia experiencia, no puedo penetrar más allá de sus paredes.

No hay motivo, que yo sepa, para pensar que esta solución es verdadera. Con todo, es extraordinariamente difícil refutarla, tan difícil que muchos sostienen que es lógicamente irrefutable [1].

[1] **Si bien no se la puede refutar, es indudable que tampoco se la puede probar. Véase a este propósito la argumentación del Capítulo III.**

Es, además, la conclusión perfectamente lógica del desarrollo que comienza con Locke, quien empleó la aparente dependencia de la mente del observador de las cualidades que percibimos en las cosas como base para justificar la deducción de que lo que el observador percibe es algo que se halla *en* su mente. Luego, si hemos de intentar huir del solipsismo, debemos concentrar la atención en esta inferencia. En el próximo capítulo se dará un esquema de algunas de las tentativas hechas por los filósofos.

Pertinencia de la física moderna. Hay un punto que hemos de tratar antes de concluir éste. He tenido oportunidad en varios momentos del desarrollo de las argumentaciones precedentes, de emplear consideraciones derivadas de la explicación científica del mecanismo de la percepción. El hecho de que deba pasar un intervalo de tiempo antes de que los rayos luminosos que parten de un objeto lleguen a la retina del ojo sugiere, por ejemplo, que no puede ser realmente el objeto lo que estamos viendo, desde que el objeto pudo dejar de existir durante el intervalo. Además, el hecho de que sólo me doy cuenta de los estímulos recibidos por mis órgan sensoriales después de que ciertos hechos han acontecido en el sistema nervioso y en el cerebro, al sugerir, como lo hace, que los hechos de mi cerebro son la causa de que yo me dé cuenta, ha llevado a algunos pensadores a la conclusión de que, en lo que atañe a mi conocimiento del mundo exterior, estoy completamente encerrado dentro del círculo, no de mis propias ideas sino de mis propias reacciones nerviosas y cerebrales. Tales consideraciones tienden, por cierto, a corroborar las dudas que han sugerido los idealistas en cuanto a la validez de la teoría ingenua de la percepción, y por ese motivo fueron introducidas. Por otra parte, es evidente que, caso de ser verdadera una teoría parecida (aunque sólo remotamente) a la explicación corriente del mundo que da el físico, el mundo tal como realmente es debe de ser muy distinto de lo que creemos percibir en la experiencia ordinaria. La física resuelve los objetos materiales en combinaciones de átomos y electrones, que carecen de la mayor parte de las cualidades que creemos percibir en los objetos. Los elementos fundamentales de la materia, según el físico, no tienen color ni ruido, dureza ni dulzor. No tienen estructura ni forma —y, según las opiniones más modernas, hasta no tienen posición exacta en el espacio. Si es verdad que átomos sin color, sin sabor y sin estructura constituyen la realidad de las cosas exteriores, ¿de dónde proceden, nos vemos obligados a preguntar, los colores, los sabores, la dureza y las demás cualidades que experimentamos? Es difícil resistir a la conclusión de que nuestra propia conciencia las aporta. Así, por destruir el mundo ingenuo, la física tiende a apoyar las conclusiones idealistas[1].

No obstante, la física no desempeña un papel en el idealismo subjetivo. Sea que estas consideraciones derivadas de la física moderna soporten justificadamente o no el edificio idealista que algunos hombres de ciencia levantan sobre ellas, es manifiesto que los partidarios del idealismo subjetivo no pueden alegarlas. Pueden ser o no argumentos en favor del solipsismo *fisiológico*, es decir, en favor de la opinión de que el mundo que conocemos está limitado por acontecimientos que se realizan en nuestro propio cuerpo, y se ve reducido a ellos; pero no pueden guardar relación con el solipsismo *psicológico*, es decir, con la opinión de que el mundo que conocemos está limitado por acontecimientos que se realizan en nuestra conciencia, y se ve reducido a ellos.

Y no pueden guardar relación por las siguientes razones: si el idealismo subjetivo es verdadero, no hay en el mundo cosas materiales; o, si las hay, no pueden ser conocidas. Los objetos son cosas materiales; también lo son los rayos luminosos, las ondas del aire, los órganos de los sentidos, los nervios, los mensajes nerviosos, el cerebro y las células vivas. Por consiguiente, si el idealismo subjetivo es verdadero, estas cosas son sólo ideas de la mente del físico. Es ilusorio tomarlas por cosas físicas. Ahora bien, la ciencia toma ciertamente estas cosas por reales y físicas, y gracias a que las toma por reales y físicas y a que las emplea como dientes de engranaje en el complicadísimo mecanismo de la percepción, llega a las conclusiones a las que hemos dado ya una ojeada.

Luego, aunque de hecho pudiera ser que sólo conociéramos los sucesos que se desarrollan en nuestro cuerpo y en nuestro cerebro (si bien en tal caso no resulta claro cómo podemos conocer también los rayos luminosos, los átomos, electrones y demás habitantes del mundo del físico, mediante los cuales se funda la conclusión de que sólo conocemos los hechos de nuestro cuerpo y de nuestro cerebro), no podemos invocar tal conclusión o las razones que nos

1 Véase el desarrollo de este punto de vista en el Capítulo XI.

llevan a ella en apoyo del idealismo subjetivo. Además, si deseamos argumentar en favor del idealismo, no debemos comenzar por tomar como real el mecanismo físico, nervioso y cerebral postulado por la física y la fisiología, pues si admitimos las conclusiones del idealismo subjetivo, dicho mecanismo no es físico. El punto tiene cierta importancia en la actualidad, porque algunos hombres de ciencia afirman hoy que las investigaciones de la física moderna apoyan las conclusiones del idealismo [1]. Un momento de reflexión muestra que si se piensa en el idealismo subjetivo la pretensión es infundada. Y hasta disparatada, a decir verdad. Porque si el idealismo subjetivo es correcto en lo que afirma, el mundo del físico, no menos que los métodos con que lo explora, consiste en ideas que se hallan en la mente. Pero si es así, de ningún modo pueden ser verdaderas las conclusiones a las que llega admitiendo que la materia es real. En otras palabras, si cada cosa es una idea que se halla en una mente humana, el mundo de la física es también una idea que se halla en una mente humana. Lo cual no es naturalmente una conclusión de la física, sino un postulado del idealismo. ¿Es verdadero el postulado? A este problema debemos aplicarnos ahora.

Los filósofos Locke, Berkeley y Hume deben ser leídos para ampliar el curso del razonamiento seguido en este capítulo. Los libros pertinentes son:

LOCKE. – *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

BERKELEY. – *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.*
Tres diálogos entre Hilas y Filónoo.

HUME. – *Tratado de la naturaleza humana.*
Investigación sobre el entendimiento humano. (Editorial Losada.)

DESCARTES. – *Meditaciones metafísicas,* I y II.

KUNO FISCHER. – *Vida de Kant* e *Historia de los orígenes de la filosofía crítica.*
Prólogo a la *Crítica de la razón pura,* de Kant. (Editorial Losada.)

1 Véase en el Capítulo XI la exposición de las consecuencias filosóficas de la física moderna.

CAPÍTULO III

¿QUÉ ES LO QUE CONOCEMOS DEL MUNDO EXTERIOR?

3. LA RESPUESTA REALISTA

Introducción: orígenes del realismo. La posición alcanzada al final del último capítulo no es la que sostendrían ahora muchos filósofos. Las razones para rechazarla pertenecen a dos categorías bastante diferentes. En primer lugar hay muchos filósofos que, si bien mantienen que todo lo que existe debe ser espíritu y pensamiento o por lo menos de la misma naturaleza que el espíritu y el pensamiento, niegan que existir es ser una idea o un pensamiento de la mente en determinada persona. Kant, por ejemplo, adujo argumentos para demostrar que todo lo que puede ser conocido incluye algunos elementos mentales, pero que estos elementos son generales y comunes a todas las mentes humanas y no hechos particulares de mentes particulares. Hegel, por su parte, procuró demostrar que el universo es un universo de pensamiento y que todo lo que existe es un aspecto del pensamiento. En esta opinión, las cosas que la mente conoce son, al igual de la mente que las conoce, expresiones particulares o aspectos del pensamiento. Las opiniones de Kant y Hegel serán expuestas en capítulos subsiguientes [1]; se las conoce por lo general como idealismo objetivo para distinguirlas del idealismo subjetivo de Berkeley, el cual, como hemos visto, sostiene que el sentido de la expresión "una cosa física existe" es que ciertas ideas ocurren en la mente de *determinada persona* o "sujeto" o dependen de ella. En la medida en que los filósofos han seguido lo que se conoce como tradición idealista —y la mayoría de los filósofos desde Kant han mantenido alguna de las muchas formas del idealismo— han adoptado el idealismo objetivo de Kant o de Hegel más bien que el idealismo subjetivo de Berkeley.

1 Véanse los Capítulos XIV y XV.

El siglo XIX estuvo dominado por la filosofía de Hegel. Los primeros años del siglo xx, no obstante, fueron testigos de una reacción contra el pensamiento idealista. La reacción comenzó en Inglaterra con la publicación de un célebre artículo del profesor G. E. Moore titulado *La refutación del idealismo*, que apareció por primera vez en 1903, en el cual señalaba cierta falacia en los argumentos que Berkeley adujo en apoyo de la conclusión de que "ser" es lo mismo que "ser percibido", en otras palabras, que "ser" y "ser percibido" son términos sinónimos. El artículo original de Moore fue seguido por gran cantidad de otros estudios que sometían todo el problema de la percepción a un agudo análisis crítico cuyos resultados hicieron extraordinariamente difícil mantener la posición idealista, según la cual lo que es percibido depende necesariamente en cuanto a su existencia de alguna mente. Las opiniones del profesor Moore atrajeron muchos adherentes, tanto en su patria como en los Estados Unidos, y de resultas surgió la escuela del realismo moderno, que por algún tiempo ocupó el rango de una verdadera escuela de pensamiento filosófico. Entre los realistas ingleses los más destacados son el profesor G. E. Moore, Bertrand Russell[1], y los profesores C. D. Broad y John Laird; entre los norteamericanos, los profesores Holt, Montagne y Perry, que colaboraron en la producción de una obra filosófica conocida con el título de *El nuevo realismo* y publicada por primera vez en 1912, son considerados como exponentes y directores de la actitud realista.

Formas del realismo. Durante un tiempo los realistas modernos mantuvieron una loable apariencia de acuerdo respecto de una cantidad de importantes problemas filosóficos. Todos convinieron,

[1] En el caso de Moore y Russell, los más célebres filósofos ingleses contemporáneos, quizá debería decir "fueron" más bien que "son". Las opiniones de Bertrand Russell han pasado por una serie de cambios tales que dudo de que estuviera hoy dispuesto a aceptar el título de realista. El pensamiento de Moore ha recibido cada vez más la influencia de la escuela del análisis filosófico (véase la introducción a la Parte III), y es posible y aun probable que rechazaría por no tener sentido muchos problemas que han constituido materia de controversia entre realistas e idealistas durante su pasado. Su opinión actual parece ser que la proposición "los objetos físicos existen" es sin duda verdadera, pero que, cuando decimos algo acerca de ellos, lo que queremos dar a entender puede siempre resolverse en proposiciones que se refieren a datos sensoriales humanos, reales o posibles. Recomendamos al lector que desee familiarizarse con las opiniones más recientes, la consulta de A. C. Ewing, *El idealismo* (Cap. VII).

por ejemplo, en que lo que era directamente conocido en la experiencia sensorial no dependía en manera alguna de la mente del conocedor: es decir, todos convenían en rechazar el idealismo. Pero cuando se llegó a concentrar la atención en el problema de qué era lo que precisamente se *conocía* en la percepción, se empezó a discutir cada vez más si aun siendo independientes de la mente las cualidades de lo que era conocido, no podrían depender del cuerpo del conocedor y sobre todo de su cerebro, nervios y órganos de los sentidos. Al suscitarse este problema empezaron a aparecer importantes diferencias en la teoría realista. Algunos realistas, a quienes podemos llamar, para mayor comodidad, realistas ingenuos, mantenían que lo percibido era un objeto físico, aunque el objeto fuese sólo percibido parcial y en algunos casos ilusoriamente; otros opinaron que lo percibido no era en absoluto un objeto físico, sino lo que denominaban un *sensum* o dato sensorial[1]. Era evidente que el *sensum* o dato sensorial guardaba una importante relación con el objeto físico, pero resultaba muy difícil decir en qué consistía tal relación. Además, el dato sensorial era considerado por lo regular como dependiente, en cuanto a algunas de sus cualidades, del cerebro o de los órganos sensoriales del perceptor. Esas diferencias han ido tan lejos que es muy dudoso que se pueda decir justificadamente que sigue existiendo una escuela de realismo —si la expresión "escuela" se interpreta en su sentido usual para indicar un número de pensadores independientes que, sin embargo, mantienen en común un conjunto de conclusiones importantes y características. Ni puede decirse, por desgracia, a pesar del prejuicio en favor del sentido común sobre el que se basaba su protesta contra las aparentes extravagancias de algunas teorías idealistas, que los realistas han logrado mantener una visión del mundo exterior que se acerque en nada a la del hombre común.

Dificultades del resumen. Las divergencias que han aparecido en el pensamiento realista, especialmente en años recientes, lo hacen difícil de resumir, pues tenemos que presentar no el pensamiento de una sola escuela sino las opiniones de una diversidad de pensadores, de entre los cuales cualquier selección ha de parecer algo arbitraria. Un marco conveniente para tratarlo lo proporcionan, sin

[1] Ejemplo de dato sensorial es un ruido o una mancha de color. Más adelante daremos una explicación más detallada.

embargo, dos conclusiones capitales a que ha llegado la filosofía de Berkeley, a saber: que existir es ser una mente o una idea de alguna mente —es decir, sólo existen mentes e ideas mentales— y la conclusión de que nuestras ideas lo son de simples cualidades sensoriales separadas: blancura, dulzura, etc., y no de cosas físicas. Todos los realistas negarían la primera conclusión; empezaremos por considerar algunas de las razones de tal negativa. La segunda sería aceptada por cierto número de realistas, con la reserva de que en lugar de "ideas de simples cualidades sensoriales separadas" debemos leer "datos sensoriales caracterizados por simples cualidades sensoriales separadas", no siendo tales datos sensoriales o *sensa*, como a veces se los llama, ni ideas mentales ni objetos físicos sino acontecimientos físicos particulares, tales como ruidos o manchas de color. De la refutación del idealismo, pasaremos a dar ejemplos de algunos de los argumentos que han presentado los realistas en favor de esta segunda conclusión, y procuraremos demostrar cómo, a consecuencia de las dificultades halladas en el esfuerzo por mantener el realismo ingenuo, el tipo de realismo de los datos sensoriales, que encarna la segunda de las conclusiones de Berkeley, ha llegado a sustituirlo en gran parte.

I. LA REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

Será conveniente dividir los argumentos que los realistas han presentado contra el idealismo subjetivo de Berkeley en dos categorías: los argumentos lógicos y los psicológicos. La división no es neta, pero será útil para demostrar cómo la conclusión de que lo conocido en la experiencia sensorial no depende de la mente del conocedor puede ser alcanzada por dos caminos bastante distintos. La mayor parte de los argumentos que siguen, pero especialmente los de la primera categoría, aparecen en alguna forma en las obras del profesor G. E. Moore quien, como se ha dicho antes, fue uno de los primeros filósofos de Inglaterra que retó eficazmente la filosofía predominante.

A. *Argumentos lógicos*

Me propongo darles algún relieve, pues son típicos de cierta clase de pensamiento en el que es maestro el profesor Moore. El objeto de este tipo de pensamiento es demostrar que si sometemos a un análisis adecuado determinada posición que estamos considerando críticamente, podemos probar que se enreda en contradicciones consigo misma o que se basa en alguna premisa evidentemente falsa. Pero con todo, es prudente advertir a los lectores que traban su primer conocimiento con la filosofía que el significado de estos argumentos puramente lógicos no es siempre fácil de asir y que, aun cuando se lo haga, muchos los encontrarán muy poco convincentes. Y no son sólo los que no están familiarizados con los métodos filosóficos de pensar quienes declaran no estar convencidos con este tipo de argumento, si bien sean incapaces de descubrir errores en los argumentos mismos que se han empleado o de hallarles respuestas apropiadas. Sospecho que lo que aquí se debate es principalmente cuestión de temperamento y de actitud mental. Siempre existirán hombres para quienes las consideraciones cuya fuerza es de orden puramente lógico parecerán estériles y poco convincentes, pero la existencia de tal actitud no mengua necesariamente la fuerza de la argumentación lógica.

1. *Un regreso infinito oculto.* Consideremos la posición de Berkeley, según la cual la existencia de una cosa consiste en ser percibida, su *esse* —para emplear el latinajo con que se suele expresar dicha actitud— es *pércipi.* Si una cosa existe es real. Ser real, pues, si Berkeley está en lo cierto, es lo mismo que ser percibido, es decir, lo mismo que ser objeto de una percepción. ¿Qué clase de percepción, real o irreal? Evidentemente real, ya que decir que la definición de una cosa real es "una cosa que es objeto de una percepción irreal" es absurdo. Luego, para que una cosa pueda ser real en opinión de Berkeley debe ser objeto de una percepción real. ¿Qué es una percepción real? De acuerdo a la definición berkeleyana de la realidad, es aquella que es objeto de una percepción. Esta segunda percepción cuyo objeto es la percepción real, la llamaremos percepción $_2$. La percepción $_2$ ¿es real o no? Evidentemente es real. ¿En qué consiste, pues, la realidad de la percepción $_2$? Si la actitud de Berkeley es correcta, consiste en ser objeto de una percepción. A ésta la llamaremos percepción$_3$. Nuestra fórmula reza ahora: una cosa es real en la medida en que es objeto de una percepción, que es real en la medida en que es objeto de una percepción $_2$, que es real en la medida en que es objeto de una percepción $_3$, y así sucesivamente hasta el infinito. La definición berkeleyana de la realidad implica por consiguiente lo que se conoce con el nombre de

regreso infinito. Esto no quiere decir que la definición sea neceriamente falsa, pero constituye, por cierto, una poderosa objeción contra ella. Además, no parece haber razón alguna para suponer que Berkeley sospechara nunca tal cosa.

2. *Razonamientos defectuosos de premisa a conclusión.* La posición idealista subjetiva ha sido acusada por los realistas de basar una conclusión falsa en una proposición verdadera. La proposición verdadera es: "es imposible descubrir nada que no sea conocido", desde que se vuelve conocido por el mero proceso de ser descubierto. De esa proposición se infiere que es imposible descubrir con certeza qué características poseen las cosas cuando no son conocidas. El idealista procede a concluir entonces falsamente: "Las cosas no tienen características cuando no son conocidas; por consiguiente la característica de ser conocidas es lo que constituye su existencia: por consiguiente las cosas existen solamente cuando son conocidas".

Pero de hecho la conclusión idealista no se desprende lógicamente. La única conclusión que se puede basar con validez en la proposición arriba citada es que "todas las cosas conocidas son conocidas". Lo cual es un truismo, y en cuanto el razonamiento idealista afirma más que esto, en cuanto, pues, infiere la conclusión que de hecho infiere, logra tal resultado porque hilvana al truismo una falsedad, la de que "todas las cosas son conocidas". Pero del hecho de que no podemos decir siempre o generalmente qué características poseen las cosas cuando no son conocidas no se desprende que por eso todas las cosas son conocidas. Tampoco es cierto que nunca podemos decir qué características poseen las cosas cuando no son conocidas. Podemos afirmar, por ejemplo, respecto de un número tan grande que jamás se ha pensado en él, la característica siguiente: "El número en cuestión posee la característica de ser la mitad de un número par".

3. *¿Qué es lo que hay precisamente en la mente?* Miremos un poco más de cerca el proceso conocido como percepción. ¿Qué implica exactamente? La siguiente respuesta a esta pregunta se basa en su mayor parte en el análisis que sugirió por primera vez el profesor G. E. Moore.

Es claro que siempre que tengo alguna experiencia, ya esté soñando, pensando, teniendo alucinaciones o simplemente percibiendo, hay algo soñado, pensado, alucinado o percibido y mi mente tiene *alguna* relación con ese algo. Concentrémonos en el caso en que el algo es percibido — es decir, cuando se lo toma por algo del mundo exterior presente ante mis sentidos. Como reservo para ulterior consideración el problema de qué es precisamente este algo, lo llamaré por el momento, para no comprometerme, X. Ahora bien, X, afirman los idealistas subjetivos, es una idea que está en la mente y el problema que nos atañe de inmediato es saber si la afirmación es correcta. Podemos empezar por observar que la relación de la mente con X varía. Por ejemplo, la experiencia de ver u oír X es evidentemente distinta de la experiencia de recordarla o imaginarla. El fuego que recuerdo cuando tengo frío no calienta, las comidas que me complazco en imaginar cuando tengo hambre no me alimentan. En otras palabras, el efecto causal de las cosas recordadas e imaginadas es diferente del efecto causal de las cosas percibidas. Ahora bien, es claro que la mente tiene *alguna* relación con las cosas que imagina y recuerda, pues si así no fuera no podría formar juicio sobre ellas. Parece colegirse que la relación que la mente tiene con las cosas que percibe es distinta de su relación con las cosas que imagina y recuerda; y lo que es más, es probablemente una relación especial. Llamemos a esta relación, relación de aprehensión directa. Cuando percibo X, diremos, pues, que aprehendo directamente X, o que hay, en mi mente, una aprehensión directa de X.

El análisis anterior permite al realista señalar una confusión seria, al parecer, que se halla tras la actitud idealista. Porque, en primer lugar, si X está en mi mente no menos que su aprehensión directa, no habría diferencia entre la experiencia de ver X y la de recordarla o imaginarla, pues en cada caso X, ya percibida, recordada o imaginada, estaría en mi mente y desde que nadie ha sugerido que una cosa puede estar *en* la mente más que de una sola manera, es de suponer que X estaría en mi mente de la misma manera; y no obstante, como hemos visto, hay una clara diferencia. De donde se sigue, al parecer, que la relación de mi mente con X, cuando la aprehendo directamente, ha de ser diferente de su relación con X cuando la recuerdo o imagino. Pero eso no sería posible si X estuviera siempre en cada caso en mi mente y de la misma manera. En segundo lugar, cuando digo que X "es experimentada", la frase a primera vista parece sugerir por cierto que X es parte de mi experiencia o como lo dicen los idealistas, está "en" la mente que experimenta. Pero con estas expresiones ¿entendemos algo más que

el hecho de que la aprehensión directa de X es parte de mi experiencia o está en mi mente? Si entendemos más que esto, si entendemos que X *también* es una parte de mi experiencia o está en mi mente, ¿en qué sentido es "una parte" de mi experiencia y en qué sentido está "en" mi mente? Parece que hay dos posibilidades. Primero, que X está "en" mi mente exactamente en el mismo sentido que mi aprehensión directa de X está "en" mi mente. En segundo lugar, que está "en" mi mente en cierto sentido enteramente nuevo. Si está "en" mi mente precisamente en el mismo sentido que mi acto de aprehenderla directamente, tendrá entonces con mi acto de aprehenderla directamente la misma relación que uno de mis actos de aprehensión directa con otro. Es decir, la relación de X con mi aprehensión de ella pertenecerá a la misma clase que la relación de mi aprehensión de X con mi aprehensión de Y, o, para tomar un ejemplo concreto, el tintero de mi escritorio tendrá la misma relación con mi aprehensión de él que mi aprehensión de él con mi aprehensión de la silla. En cuanto a esto, el único comentario posible parece ser que evidentemente no la tiene. Si un adversario no puede ver que no la tiene no parece que haya medio de convencerle.

Pero, si reconociendo que no la tiene insistimos en que X está "en" mi mente en algún otro sentido, surge el problema de cuál pueda ser éste. Es un sentido abierto a la introspección y por consiguiente deberíamos poderlo definir o por lo menos describir. Sin embargo, nadie lo ha logrado jamás. La conclusión sugerida es que X no está en la mente en ningún sentido.

4. *Continuidad de X.* Pero aunque X no está en mi mente es todavía posible que exista solamente cuando una mente está percibiéndola; es decir, es todavía posible, aun cuando el ser de las cosas no consista en su ser percibidas, que existan solamente cuando de hecho son percibidas. Aunque no podamos probar que Berkeley se ha equivocado en la medida en que sostiene esta última opinión, parece que no hay razón para suponer que está en lo cierto. Supongamos que X es el fuego que estoy mirando. Supondremos también que acaba de ser llenado de carbón y que está echando llamas. Salgo de la habitación por una hora y vuelvo para encontrarme con que el fuego arde débilmente. La hipótesis idealista subjetiva nos exige suponer primero que el fuego dejó de existir cuando yo salí de la habitación; y en segundo lugar, que volvió a la vida cuando yo regresé, pero que en ese instante presentaba un aspecto modificado que era precisamente el que hubiera presentado de haber ardido todo el tiempo que yo pasé fuera de la habitación. Como acabo de observar, semejante hipótesis no puede ser refutada por la prueba, pero parece, cuando menos, extraordinariamente inverosímil.

Supongamos nuevamente que miro el escritorio en el que estoy escribiendo; que me pongo en pie, le doy la espalda, camino alrededor de él y lo miro desde el otro lado de manera de obtener una visión diferente. Si el idealismo subjetivo es correcto, se nos exige suponer que el escritorio dejó de existir cuando yo di la espalda, y que a su debido tiempo surgió otro escritorio que presentaba ciertas señales reconocibles de parecido con el primero, pero que presentaba también aspecto distinto, siendo este aspecto distinto precisamente idéntico al que hubiera presentado el escritorio original si hubiera continuado existiendo todo el tiempo que yo caminaba alrededor para mirarlo desde el lado opuesto. Ahora bien, aunque no podemos probar que el fuego y el escritorio continuaron existiendo durante los intervalos en que no eran percibidos, la hipótesis de que continuaron es ciertamente la manera más sencilla de explicar los hechos. Además, como diría Hume, tenemos una fuerte propensión a creerla.

¿Cuáles son los argumentos contra la hipótesis? En primer lugar tenemos el argumento basado en la explicación que da el hombre de ciencia del mecanismo de la percepción, argumento que procura demostrar que las propiedades de lo percibido dependen en gran medida de las condiciones del sistema nervioso. Pero si el distingo hecho anteriormente entre el acto de aprehensión y el objeto aprehendido es escrupulosamente observado, se verá que tal dependencia, si bien puede ser cierta en cuanto al primero, no es necesariamente cierta en cuanto al último. Es decir, si el distingo es válido, nada de lo que le acontece a mi sistema nervioso o de lo que sucede en él, puede afectar en absoluto a X, que es a lo que se dirige mi acto de aprehensión.

En segundo lugar, se dice que desde que puedo percibir que es azul el tulipán que un hombre afectado de daltonismo percibe como verde, y desde que el mismo tulipán no puede ser azul y verde al mismo tiempo, hay que inferir que no podemos estar percibiendo los dos el mismo tulipán. Ahora bien, es cierto, sin duda, que con tal consideración resulta difícil sostener que el objeto del acto de aprehensión, que para no comprometerme he llamado X,

es un objeto físico, un tulipán, y que este tulipán es el objeto que aprehendemos directamente tanto el afectado de daltonismo como yo. La dificultad constituye una de las razones de que muchos realistas, como veremos más adelante, si bien admiten que X es independiente de la mente, niegan que sea un objeto físico; y si están en lo cierto, muy bien pudiera ser que la X que yo percibo es distinta de la X que percibe el afectado de daltonismo. Pero no se sigue necesariamente que su X dependa de su mente o esté en su mente, ni de que mi X dependa de mi mente o esté en la mía, ni esta consideración proporciona base alguna para pensar tal cosa.

5. *Argumentación contra el solipsismo.* La posición de Berkeley, como hemos visto por la breve exposición de su desarrollo lógico en el capítulo II, se reduce al solipsismo, es decir, a la opinión de que mis estados mentales son absolutamente las únicas cosas que puedo conocer y que, por consiguiente, no tengo razón en suponer que existe en el universo nada fuera de mí mismo y de mis propios estados mentales. Muchas veces se ha descrito tal actitud como estrictamente irrefutable, aunque no haya motivo para creerla verdadera. No sé si es o no irrefutable; pero es fácil demostrar que no hay razón alguna para sostenerla.

De acuerdo a la discusión de Berkeley, cuando tengo la sensación de ver algo, lo que veo tanto como mi acto de verlo, el objeto de mi acto de aprehensión no menos que el acto mismo, está en mi mente. O sea, es parte de mi experiencia. Un término usado con frecuencia en filosofía para describir lo que entendemos por "es parte de" o "en" cuando decimos que tal cosa "es parte de" la experiencia o está "en" la conciencia, es el término "contenido". La posición de Berkeley puede, pues, describirse diciendo que lo que el sentido común llamaría el objeto de una experiencia es su contenido o es parte de su contenido: o sea, es en sentido perfectamente literal un acontecimiento o una serie de acontecimientos en la biografía de una persona que experimenta. Ahora bien, Berkeley y Hume adoptaron, como veremos en el capítulo próximo [1], lo que se conoce con el nombre de actitud empírica del conocimiento. Es decir, creyeron que todo conocimiento deriva de la experiencia sensorial, y que lo que se descubría que era verdadero respecto de la sensación y de la relación de una sensación con su objeto era, por tanto, también verdadero respecto del pensamiento y de la relación del pensamiento con su objeto. Además, todos o

[1] Véase el Capítulo IV.

por lo menos la mayoría de los filósofos que han adoptado la actitud idealista, por mucho que se hayan apartado de Berkeley y Hume en otros puntos, concuerdan con ellos en éste; es decir, están de acuerdo en que la relación de una sensación con su objeto pertenece a la misma clase que la relación de cualquier tipo de experiencia con su objetivo y, por tanto, a la misma clase que la relación del pensamiento con su objeto.

Ahora bien, hemos visto que si el idealismo subjetivo está en lo cierto, el objeto de una sensación es el contenido o parte del contenido de la sensación. Por consiguiente el objeto de un pensamiento es el contenido del pensamiento. Luego, cuando un filósofo idealista piensa en otra persona, *aquella en que está pensando* —es decir, la otra persona que es el objeto de su pensamiento— es, de ser correcta su filosofía, parte del contenido de su pensaminteo, o sea, es una fase de su propia biografía. Resulta, pues, que a su pesar es un pensar *en* nada, pues el análisis descubre que todo lo que normalmente se llamaría el *objeto* del pensamiento pasa a su contenido y se revela como *parte* dèl pensamiento. Si por consiguiente el idealismo subjetivo es exacto, nunca podemos tener conciencia de ninguna cosa distinta de nosotros mismos, puesto que cualquier cosa que normalmente podríamos suponer "distinta" de nosotros mismos, en virtud del hecho de ser parte del contenido de nuestra conciencia, se revelará como parte de nosotros mismos. De donde se sigue que un hombre nunca puede saber otra cosa que el contenido de su propia conciencia. Lo cual suena al parecer como un argumento en favor de la conclusión solipsista. ¿Pero lo es? Porque si un hombre sólo puede conocer el contenido de su propia conciencia no puede conocer otra cosa que su propia conciencia. Por consiguiente no puede conocer argumento alguno en favor del solipsismo. Y si se arguye que este hecho constituye en sí mismo un argumento en favor del solipsismo, el hombre no puede saber que lo constituye, ya que poseer tal conocimiento sería conocer algo distinto de sí mismo. De ahí que si existen argumentos en favor del solipsismo no podemos conocerlos ni podemos saber que son argumentos en favor del solipsismo, de ser verdadero el idealismo subjetivo. Sólo podemos conocer el contenido de nuestra propia conciencia. Para formular esta conclusión de otra manera, podemos decir que para saber si un pensamiento es verdadero debemos saber si se refiere o aplica a algo distinto de sí mismo. Pero si sólo

podemos conocer el contenido de nuestro propio pensamiento, no podemos saber si aquel pensamiento cumple tales requisitos. Por consiguiente, no podemos saber si ningún pensamiento es verdadero; por consiguiente, no podemos saber si el solipsismo es verdadero y no podemos saber si existe argumento alguno en su favor.

Solipsismo fisiológico. Quizá valga la pena señalar, a esta altura, que se puede emplear un argumento semejante para poner en ridículo, si no para refutar, el solipsismo fisiológico que a veces se supone implícito en la explicación científica de la percepción. Tal explicación, como vimos en el Capítulo I, puede invocarse en apoyo de la conclusión de que las únicas cosas que podemos saber son los hechos que ocurren en nuestro cuerpo y en nuestro cerebro. Porque la física y la fisiología demuestran que estos hechos son las *causas próximas* de todo lo que sabemos y en cierto sentido, por consiguiente, se puede decir que condicionan y determinan lo que sabemos. ¿Qué repercusión tiene en esta conclusión el argumento que acabamos de presentar? La conclusión es que siempre que conozco algo, la conciencia que *es* mi conocimiento es el efecto determinado de hechos que acontecen en mi cuerpo y en mi cerebro, los cuales refleja. Por consiguiente, lo que este conocimiento testimonia es que mi cuerpo y mi cerebro están en cierta condición. ¿Puede testimonar algo más? Es claro que no; porque aun cuando se sostuviera que deben de haber en el mundo exterior ciertos objetos que, al estimular mis órganos sensoriales causan esos hechos en mi cuerpo y en mi cerebro, no puedo saber si así es en realidad, pues cualquier conocimiento semejante, si yo intentara procurarlo, implicaría el acontecer de más hechos en mi cuerpo y en mi cerebro, y sería efecto de esos hechos, y por consiguiente no probaría que existe un mundo exterior en contacto con mis órganos sensoriales sino que una nueva serie de hechos acontece en mi cuerpo y en mi cerebro. No puedo, dentro de ésta actitud, saber nada exterior a mí mismo. Pero si es así, no puedo saber que todos los hechos mentales que son mis percepciones están causados por hechos de mi cuerpo y de mi cerebro; ni puedo conocer ninguno de los argumentos para creer que están causados de esta manera.

Tal conclusión tiene importancia considerable en relación con las conclusiones del materialismo científico, conforme al cual, la conciencia es una función o una emanación del cerebro, pues todos los hechos de la mente son determinados por hechos previos que acontecen en el cerebro. Por consiguiente tendré ocasión de volver a referirme a ella en el capítulo que trata del materialismo científico [1].

Conclusiones positivas: el percatarse y sus objetos. ¿Cuál es la consecuencia? Que ya experimentemos a través de nuestros cinco sentidos, ya empleemos nuestra mente, ya percibamos o pensemos, nuestros actos de conciencia siempre están en contacto con algo distinto de nosotros mismos. Los objetos de nuestro percibir y de nuestro pensar nunca son de veras lo mismo que nuestros actos de percibirlos o pensarlos ni parte de éstos. Es una característica, a la vez común y peculiar de todos los actos mentales, concluye el profesor Moore, que se percaten de algo distinto de ellos mismos. Decir de un actó que es mental es, en verdad, decir que es un percatarse de algo distinto de sí mismo. Esta conclusión trae aparejado el corolario de que ese "algo distinto" de que la mente se percata no está afectado por el hecho de que la mente se percate de ello. En otras palabras, experimentado es exactamente lo que sería si no fuera experimentado.

La conclusión se ve forzada por su aplicación al caso de la autoconciencia. Nadie podría negar que no sólo puedo percatarme de la mesa sino también de que me percato de ella, y este percatarme de mi propio percatarme que constituye lo esencial de la autoconciencia suele considerarse como una clase distinta e identificable de experiencia. Señalemos mi percatarme de la mesa con la letra A y mi percatarme de mi percatarme de la mesa con la letra B. Si la conclusión a que hemos llegado antes es válida, la relación en mi autoconciencia de mi percatarme B con su objeto (que es mi percatarme A de la mesa), es la misma que la relación de mi percatarme A con la mesa. Ahora bien: podemos tener conciencia sin tener autoconciencia; en otras palabras, el percatarme A de la mesa puede existir sin que el percatarme B se percate de él. Por consiguiente, el percatarme A no está afectado por ser el objeto del percatarme B. Ahora bien: no hay motivo —por lo menos no se ha aducido ninguno— para suponer que la relación de la mente con su objeto en el caso de la autoconciencia no es la misma que la relación de la mente con su objeto en la conciencia común. La conclusión parece ser que el objeto del percatarse en el caso de la conciencia común no está afectado porque se percaten de él.

[1] Véase el Capítulo XVII.

B. *Argumentos psicológicos*

1. *Psicología atomista.* Refuerza los argumentos anteriores, sostienen los realistas, la consideración de los procesos psicológicos implícitos en la percepción. El idealismo subjetivo de Berkeley y Hume se basa sobre lo que ha llegado a conocerse como psicología atomista. Ésta es la actitud según la cual recibimos nuestra experiencia en trocitos separados, "entre los cuales –como dice Hume– la mente no percibe nunca ninguna conexión real", y según la cual, todo lo demás que pueda llegar a encontrarse en la mente es el resultado de reunir los trocitos. Los trocitos son los que Berkeley llamaba "idea". Por consiguiente, "idea" es la última unidad de experiencia; se la concibe como el átomo del pensamiento, de la misma manera que en un tiempo se concibió al átomo como la última unidad de la materia.

Ahora bien: muchos filósofos negarían redondamente que recibimos nuestra experiencia en esa forma. Es decir, negarían que nuestra experiencia es atomística. Afirmarían, por el contrario, que la experiencia es conexa y continua y que, por empezar, las conexiones entre los trozos no están menos presentes que los trozos. William James, por ejemplo, sostuvo que desde un principio recibimos la experiencia en forma de un torrente continuo, siendo los eslabones mismos que enlazan una parte de nuestra experiencia con la otra parte indistinguibles de los que experimentamos; "las relaciones que enlazan la experiencia –escribe– deben ser también relaciones experimentadas, y toda relación experimentada debe considerarse tan "real" como cualquier otro elemento del sistema" [1].

Kant, por su parte, insistió en que no recibimos la experiencia como mosaico de trocitos, sino como un todo conexo, y que la mente aporta las conexiones. Expondremos tales opiniones en capítulos subsiguientes [2]. Por ahora basta señalar que el fundamento psicológico de todo el pensamiento idealista subjetivo, a saber, que la conciencia consiste en una serie de experiencias unitarias separadas –las ideas–, puede rechazarse y, en opinión de la mayor parte de los filósofos, rechazarse con éxito.

[1] Para la teoría de la percepción según William James, véase el Capítulo XIV.

[2] Para la teoría de la percepción según Kant, véase el Capítulo XIV.

2. *Empleo de la palabra "idea".* La crítica anterior se aplica con especial fuerza al empleo idealista de la palabra "idea". Las "ideas" de Locke, Berkeley y Hume cumplen un doble cometido. Constituyen a la vez la experiencia de la mente y el blanco a que se dirige la experiencia de la mente: Es decir, son a la vez unidades de nuestro pensar y lo que está frente a la mente cuando piensa. Para emplear una expresión técnica, son a la vez sujetos y objetos de nuestro pensar. Pero el doble empleo de la palabra "idea" disimula cierta premisa oculta, la premisa de que no hay distinción real entre la mente y sus objetos, y la premisa postula justamente la conclusión debatida. A decir verdad, hace algo más: no sólo postula la conclusión sino también escamotea la respuesta, ya que sugiere que la misma idea puede desempeñar ambos papeles, puede funcionar en las dos capacidades. "Las ideas –dicen los idealistas subjetivos– están en la mente". Lo están si por idea se entiende el pensar o, según lo hemos llamado, la aprehensión directa de las cosas –es decir, el lado activo de nuestra experiencia. No lo están si por idea se entiende la cosa pensada o directamente aprehendida, el objeto de la experiencia. El siguiente pasaje del libro de Bertrand Russell *Los problemas de la filosofía,* revela claramente la ambigüedad en el uso de la palabra "idea", ambigüedad en la que se basa, según la explicación que dan los idealistas subjetivos de la percepción. "Pensamos –dice Russell– que una idea es esencialmente algo que está en la mente de alguien, y así, cuando nos dicen que un árbol consiste por entero en ideas, es natural que en tal caso el árbol debe estar por entero en la mente. Pero la noción de estar "en" la mente es ambigua. Decimos tener en la mente a una persona no entendiendo que la persona está en nuestra mente sino que un pensamiento acerca de ella está en nuestra mente. Cuando un hombre dice que algún asunto que tenía que resolver se le fue por completo de la mente, no quiere dar a entender que el asunto mismo estaba en su mente y que después dejó de estar en ella. Y así, cuando Berkeley dice que el árbol debe estar en nuestra mente si podemos conocerlo, todo lo que realmente está autorizado a decir es que un pensamiento acerca del árbol debe estar en nuestra mente. Argüir que el árbol mismo debe estar en nuestra mente es como argüir que una persona a quien tenemos en la mente está llena ella misma en nuestra mente."

Formulación lógica de la objeción anterior. Procedamos a formular lógicamente la objeción que acabamos de expresar en general. El razonamiento idealista puede expresarse en forma de tres proposiciones.

1. Las ideas no pueden existir fuera de una mente.

2. Las cosas, en cuanto percibidas o conocidas, son, sin duda, ideas.

3. Por consiguiente, las cosas no pueden existir fuera de una mente.

Toda la validez aparente que este razonamiento posee estriba precisamente en la ambigüedad señalada en el empleo de la palabra "idea". En la primera proposición, la palabra "idea" está usada para denotar el acto de percibir. En la segunda, denota el objeto del acto, es decir, lo que es percibido. Pero como demuestran los argumentos lógicos contra el idealismo resumidos más arriba en A, el objeto de un acto de pensamiento nunca puede ser el mismo que el acto de pensamiento del cual es objeto. Por tanto, "idea" en la primera proposición no puede significar lo mismo que "idea" en la segunda. Pero si no significa lo mismo, la tercera proposición no se desprende, pues, de la primera y la segunda.

3. *Las sensaciones son indescriptibles.* Vale la pena que nos detengamos por un momento para considerar cómo se llegó a cometer la confusión aparentemente tan sencilla entre idea y objeto. A primera vista caemos en la tentación de pensar que nadie que tenga una cabeza razonablemente clara y mucho menos un filósofo competente podría incurrir en tal falta. Pero el asunto no es tan sencillo como parecería darlo a entender tan desdeñosa manera de despachar a los idealistas. Para mayor claridad sigamos al profesor Moore, de quien está tomada la exposición siguiente, y sustituyamos la palabra "idea" por "sensación". ¿Cuál es entonces el análisis correcto de la experiencia que llamo "mi sensación de azul"? Empezaré por compararla con una sensación análoga poco distinta, que llamo "mi sensación de verde". Es evidente, en primer lugar, que hay algo de común entre las dos sensaciones, a saber, lo que las hace mías. El elemento común es mi conciencia. Hay también un elemento que es distinto, puesto que la sensación de azul es una experiencia perceptiblemente distinta de la sensación de verde. Para no comprometernos (ya que no argumentamos aquí en favor de la posición realista, sino que tratamos solamente de indicar cómo pudo haber surgido la confusión entre la idea y su objeto), llamaremos a este algo distinto, el objeto. Podemos decir, pues, que el objeto de la primera sensación "mi sensación de azul" es distinto del objeto de la segunda sensación "mi sensación de verde".

Ahora, a primera vista, parecería sin duda que decir "la sensación de azul existe" es distinto de decir "lo azul existe" y distinto también de decir: "la sensación de azul existe y lo azul existe". Pero, si los idealistas subjetivos están en lo cierto, todas estas expresiones quieren decir exactamente lo mismo, puesto que para ellos lo azul no puede existir aparte de su sensación; ya que, en verdad, *es* su sensación. Preguntamos, pues, por qué las dos cosas, la sensación y su objeto, han sido tratadas como si fueran una misma cosa.

a) Primero, sugiere el profesor Moore, por las deficiencias del lenguaje. El lenguaje –subraya Moore– no nos ofrece otros medios de referirnos a objetos tales como "azul", "verde", "dulce", que llamarlos sensaciones [1]. Es decir, no podemos referirnos fácilmente a ellos en cuanto son lo que realmente son, o sea *objetos de sensaciones.* Consideremos la expresión "mi sensación de azul". Trataré ahora de decir algo acerca de lo azul sin introducir una referencia al hecho de que lo estoy experimentando. Me encuentro con que no puedo hacerlo, y como no puedo, como no tengo medios de referirme a lo azul sino en términos de mi sensación de ello, me es fácil caer en el error de admitir que lo azul *es* mi sensación de azul. Así, a causa de las deficiencias del lenguaje hallamos que en la práctica nos vemos forzados muchas veces a hablar de cosas en términos de nuestras sensaciones de ellas. Habitualmente empleamos expresiones que hacen caso omiso de la diferencia entre los dos elementos, la sensación y el objeto, que distinguíamos anteriormente, y que concentran la atención solamente en el primero, es decir, en la sensación.

b) Cuando, sin embargo, recurrimos a la introspección y mirando dentro de nuestra experiencia, pocuramos decir exactamente cómo se nos aparece la sensación de azul, es igualmente difícil no cometer el error opuesto, o sea el de hacer caso omiso de la sensación y concentrarnos en el objeto. Lo denotado por el tér-

La mayor parte de los filósofos realistas los llamarían ahora datos sensoriales. Véase más adelante.

mino "azul" es bastante fácil de distinguir; pero el otro elemento, que es la sensación de azul, es sumamente difícil de rastrear.

Hemos visto más arriba que lo que la sensación de azul tiene en común con la sensación de verde es el elemento de conciencia. Pero, ¿podemos descubrir de veras tal elemento cuando examinamos introspectivamente nuestra experiencia? Desgraciadamente no lo podemos, y este hecho es alegado muchas veces por los materialistas [1] como prueba de la opinión de que la conciencia, considerada como elemento distinto y separado de nuestra mentalidad, no existe. Para citar al profesor Moore: "Lo que hace que la sensación de azul sea un hecho mental parece escapársenos; parece, si puedo emplear una metáfora, que es transparente: miramos a través de ello y no vemos nada más que lo azul". Y como somos incapaces de rastrear y fijar, para nuestro examen, tal elemento de conciencia en contraposición con el objeto al que se dirige la conciencia, tendemos a hacer caso omiso de él y pensar que no es nada fuera de su objeto. Por estas dos razones que, en cierto sentido, son opuestas, solemos pasar por alto o bien uno de los elementos de la percepción, la experiencia, o bien el otro, el objeto experimentado, juntando, por así decirlo, objeto y experiencia y tendiendo a pensarlos como si fueran una misma cosa. De ahí el empleo ambiguo de la palabra "idea" para denotar tanto el acto de experimentar como el objeto experimentado.

4. *Análisis correcto de la experiencia perceptiva.* Si rechazamos la identificación idealista de sensación y objeto, ¿cuál es el verdadero análisis de la experiencia que describo con la expresión "mi sensación de azul"? Una sensación, dicen los realistas, es sencillamente el nombre que damos a una clase reconocible de experiencia que tenemos cuando estamos conociendo un objeto exterior a nosotros mismos: lo que llamamos una sensación es sencillamente nuestra manera de percibir o experimentar ese objeto. La relación que una mente tiene con un objeto cuando lo percibe o experimenta es una relación especial. Es una relación común a todos los actos mentales, pero peculiar de ellos en el sentido de que sólo la mente puede entrar en ella.

Ahora bien: Locke y Berkeley sostuvieron sin duda que podían existir algunas cosas de que ellos no se habían percatado, es decir, que cuando conocieron que estas cosas existían no las estaban experimentando en ese momento. Locke, por ejemplo, creía en la existencia de la sustancia, Berkeley creía en la de otras mentes y en la de la mente de Dios. Podemos, pues, convendrían ellos, percatarnos de algunas cosas —las mentes— que *no* son partes de nuestra experiencia en el sentido de que sólo pudieran existir cuando las experimentamos. Hume, aunque creía de hecho en el mundo exterior, pensaba que tal creencia no era filosóficamente justificable. Es decir, no podía hallar un método con el cual la razón refutara el parecer de que todo lo que existe es parte de nuestra experiencia. Pero una vez que hemos admitido que *algunas cosas* pueden existir sin ser parte de nuestra experiencia, desaparece la base fundamental del escceptisismo de Hume frente a la razón. Luego, si en lo que toca a nuestra conciencia de algunas cosas (a saber, de otras mentes) sucede que aquello de lo que estamos conscientes no es parte de nuestra experiencia, ¿por qué —podría preguntarse— no sucederá también en lo que toca a nuestra conciencia de otras cosas, por ejemplo, nuestra conciencia de lo azul, que lo azul no es parte de nuestra experiencia? Y si así sucede se seguirá entonces que tener una sensación de azul es percatarse de algo que no forma parte de la experiencia de la mente que se percatara de ello.

La conclusión general de estos argumentos psicológicos es en conjunto idéntica a la conclusión de los argumentos lógicos. Toda conciencia está relacionada, por su naturaleza misma, con algo distinto de sí misma, o sea con el objeto de la conciencia. Tal relación con algo distinto es común y peculiar a todos los actos conscientes, y es tal que el objeto de un acto consciente nunca puede ser parte del acto consciente que lo conoce. Podemos pasar ahora a exponer algunas teorías realistas de la percepción, las cuales, partiendo de la conclusión que acabamos de alcanzar como de un axioma, atacan el problema desde el nuevo punto de vista proporcionado por su admisión.

II. EL REALISMO INGENUO

Evolución del realismo. Supongamos que a la luz de los argumentos anteriores nos sentimos autorizados a rechazar la primera de las dos afirmaciones de Berkeley, la de que existir es ser una idea en alguna mente o, por lo menos, es depender de alguna mente. Tenemos todavía que examinar la segunda, la de que nues-

1 Véase el Capítulo XVIII.

tras ideas no son ideas de cosas físicas, sino de simples cualidades sensoriales, tales como azul, dulce, duro y frío; o, para traducirla a los términos que requiere nuestro rechazo de la primera proposición, la afirmación de que los objetos de nuestros actos de aprehensión directa no son sillas y mesas, sino datos sensoriales caracterizados por particulares cualidades sensoriales, tales como las cualidades azul y dulce, duro y frío.

Muchos realistas, como he indicado en un comienzo, están hoy dispuestos a aceptar la segunda de las dos afirmaciones de Berkeley con la modificación que acabo de señalar. Lo que tenemos que considerar ahora son, pues, las razones que han determinado su aceptación. Una de esas razones es la dificultad de mantener la posición conocida como realismo ingenuo o realismo del sentido común, la cual procura sostener que la experiencia sensorial es un proceso en el que la mente entra en contacto directo con los objetos físicos, tales como sillas y mesas, aunque nunca percibe el *todo* de uno de esos objetos. Ésta es, precisamente, la posición que en un tiempo mantuvieron muchos realistas; su exposición preparará el camino para la forma más adelantada del realismo que se supuso requerían las dificultades del realismo ingenuo.

La percepción como proceso de dos términos. El realismo ingenuo parte del axioma, establecido en la primera parte de este capítulo, de que en la experiencia sensorial, la mente que conoce siempre entra en contacto con algo distinto de ella. En tanto que el representacionalismo [1] concibe la percepción como un proceso de tres términos en el que la mente conoce ideas que son producidas en ella por el mundo de los objetos externos y, por su incapacidad de presentar razón alguna para mantener un mundo externo que no puede ser conocido, no puede evitar la reducción al idealismo subjetivo, el realismo insiste en que si hemos de evitar dicha reducción es esencial comenzar por considerar la percepción tal como la considera el sentido común, es decir, como un proceso de dos términos que revela a la mente algo distinto de ella. "Una de las proposiciones más evidentes en sí mismas, proporcionada por una concepción enteramente elemental de esos procesos, es que no puede haber acto de conocimiento sin algo que conocer, o, hablando más generalmente, que no puede haber en absoluto acto de juicio, ni

1 Véase el Capítulo II.

siquiera un acto de aprehensión, sin algo que juzgar y algo que aprehender." La cita es del filósofo austriaco Meinong (1853-1916), uno de los iniciadores del realismo moderno.

Ningún realista negará que la mayor parte de las sensaciones está causada fundamentalmente por la excitación del sistema nervioso, y que resulta de ella, o sea del choque de los estímulos externos contra los órganos de los sentidos. Lo que se niega es que tal excitación del sistema nervioso sea *aquello* de que nos percatamos en la percepción o que en un sentido importante determine aquello de que nos percatamos en la percepción. La excitación del sistema nervioso —sostendríase— es sólo cuestión de mecanismo. Constituye el método por el cual nos percatamos de los estímulos; no constituye los estímulos de los que nos percatamos. Una sencilla analogía podrá contribuir a aclarar este punto. Si pongo una moneda en una máquina automática de chocolatines, la moneda obra como un estímulo que excita cierto mecanismo en el interior de la máquina, y el resultado es un chocolatín. Pero nadie soñaría en confundir la moneda con la excitación del mecanismo, y nadie soñaría en confundir la excitación del mecanismo con el chocolatín. De igual modo, cuando queremos saber qué es lo que en primera instancia nos *hace percibir* y qué es *lo que* percibimos, son inoportunas las consideraciones físicas y fisiológicas referentes a los movimientos de onda, cambios de la retina, corrientes nerviosas, trastornos cerebrales, etc. Todo ello forma parte, sin duda, del mecanismo que debe funcionar antes de que la aplicación de un estímulo a los órganos de los sentidos dé como resultado una percepción, pero no aclara absolutamente la pregunta: ¿Qué es lo que percibimos? El problema de la percepción es, en parte, el problema de la naturaleza del acto de percibirlo. No es el problema del método mediante el cual el estímulo llega al cerebro.

La teoría de la percepción, de Meinong. Al insistir, como lo hacen, en que la percepción es un proceso de dos términos, los partidarios del realismo ingenuo se esfuerzan en sostener que el estímulo que es la causa original de un acto de percepción y el objeto del acto son la misma cosa. El objeto físico posee, en efecto, una doble relación con el acto de percibir. Estimula el acto y forma su objeto. En opinión de Meinong, lo que de veras sucede cuando percibimos es, en pocas palabras, lo siguiente: un objeto convenientemente yuxtapuesto a cualquiera de los órganos sensoriales produce

una estimulación de esos órganos que, a su vez, excita el sistema nervioso. El trastorno del sistema nervioso se transmite al cerebro, en el que estimula un acto de conciencia. Tal conciencia, según se expresa Meinong, está "dirigida hacia algo", siendo el algo el objeto físico del que partió en un comienzo la estimulación de los sentidos. Así, el objeto físico es a la vez causa de que se realice un acto de percatarse y objeto del acto.

Ahora bien: el acto de percatarse, que se realiza en la conciencia del que percibe, no es un hecho bruto e indiferenciado. Por el contrario, presenta rasgos diferenciales, mediante los cuales un acto de percatarse puede distinguirse de otro. Así, el acto de percatarse del rojo es distinto del acto de percatarse del verde. No quiere decir que el acto de percatarse del rojo es un estado mental compuesto, hecho de dos elementos, percatarse y rojo. Por el contrario, es un todo indivisible que no puede dividirse, como un todo material, en elementos o partes componentes separadas. Sin embargo, en conjunto, es cualitativamente diferente de cualquier otro acto mental, tal como el percatarse del verde. Ese todo indivisible, o sea el percatarse del rojo, nunca puede —insisten— "ser el objeto del acto cuyo contenido es" [1], siendo el objeto del acto en cuestión un objeto rojo. Los que mantienen la noción ingenua de que el objeto que dos hombres perciben *es realmente* el mismo tratan de explicar, en esta forma, cómo la percepción de un objeto puede ser en un hombre palpablemente distinta de lo que es en otro.

Pero la explicación dada hasta aquí ¿toma en cuenta adecuadamente los problemas planteados en el primer capítulo? Por ejemplo, ¿tiene en cuenta realmente el hecho que acentúan los idealistas subjetivos, o sea el hecho de que distintas personas tengan distintas percepciones de lo que normalmente se llamaría una misma cosa? ¿Es posible de veras que cuando yo veo un clavel azul y un enfermo de daltonismo ve un clavel verde, nuestros actos de aprehensión directa, cuyo contenido es en este caso tan manifiestamente distinto, estén dirigidos hacia el mismo objeto externo?

Importancia de la actividad mental en la percepción. Lo es solamente, replicaría el realismo ingenuo, si estamos dispuestos a ampliar la explicación anterior, teniendo en cuenta la actividad de la mente. Porque la mente —subrayan con énfasis— no es pasiva

[1] Para el empleo técnico de la palabra "contenido", véase anteriormente. La cita pertenece a un artículo del profesor Dawers Hicks.

en la percepción, sino activa. Consideremos con más detalle qué formas toma esa actividad de la mente. Dos son las principales:

1) Discrimina y escoge de entre lo que la rodea.

2) Va más allá de lo que la rodea y le agrega algo.

En lo que respecta a 1) el proceso de discriminación explica la diferente manera de aparecer un mismo objeto a las diferentes personas que lo perciben.

Para tomar un ejemplo dado por el profesor Dawers Hicks, es evidente que una rosa roja, que llamaré R, aparecerá de distintos modos a un artista, a un botánico y a un enfermo de daltonismo. Llamaremos a estos distintos aspectos r1, r2 y r3. Ahora bien: esos distintos aspectos llegan a existir porque hacemos discriminaciones en el todo que nos es presentado, y subrayamos ciertos rasgos a expensas de otros.

Así, r1 contendrá solamente un cierto porcentaje de todos los atributos de la rosa dada R, y r2 contendrá un distinto porcentaje; rl y r2 se convierten, por tanto, en la parte del todo dado R que es de hecho percibida: el porcentaje de los atributos percibidos forma el contenido aprehendido, y el contenido aprehendido es distinto del contenido completo, que es el total de todas las cualidades de los objetos físicos de los que hemos hecho nuestra selección. No quiere decir que r1, r2 y r3 existan independientemente de ser percibidas. R existe independientemente del acto de percepción, pero r1, r2 y r3 son selecciones de R que entran en existencia sólo por ese acto. Así, nunca percibimos completamente la realidad, estamos siempre en contacto directo con una parte escogida de ella.

Nuestra manera de hacer esa discriminación o selección depende de nuestra mentalidad general. Por lo regular elegimos, como diría el psicólogo, según sistemas que interesan al que percibe. Diferencias mentales, diferencias de condiciones físicas y, sobre todo, diferencias de interés determinarán la clase de r que recortaremos de toda la R.

Así, pues, las diferencias de discriminación dependientes de las diferencias de dirección o atención explican lo que se llama a veces aspectos distintos que un mismo objeto presenta a distintas personas.

Elemento de juicio en la percepción. En lo que respecta a 2), parecería que la capacidad que posee la mente de ir más allá de

los datos que de hecho le son dados, entra en juego prácticamente en todos los casos de la percepción.

La porción de realidad que nuestros sentidos nos dan a conocer de hecho en la percepción es pequeña: "Los psicólogos nos han hecho caer en la cuenta, dice Bertrand Russell, que mucho de lo que a primera vista parece dado es en realidad inferido". Así, cuando creemos ver una mesa, en realidad sólo podemos ver directamente dos patas y la superficie de una tabla de madera horizontal, sin llegar a percibir el lugar en que se unen. No vemos las otras dos patas y no vemos el lado de abajo de la mesa, pero partiendo de la porción incompleta que sí vemos, construimos la mesa entera.

Según tal opinión, es oficio de la mente ir más allá de las apariencias fragmentarias aprehendidas por los sentidos, y ensamblarlas de manera que emerja, como resultado, un objeto físico total. En toda percepción obtenemos una visión discontinua y fragmentaria de la realidad, pero, escogiendo del todo dado los aspectos que nos interesan, y al mismo tiempo sintetizando y ensamblando los aspectos escogidos, nos fabricamos lo que forma el contenido de nuestra conciencia. Tal contenido no es otra cosa que el contenido de la realidad, pero es una selección de él, una selección que quizá se ha ordenado de distinto modo mientras se llevaba a cabo.

En este sentido, dicen, toda percepción implica un elemento de juicio. No existe, en verdad, el percatarse puro de algo que está fuera de nosotros mismos. En toda percepción vamos más allá de lo que de hecho percibimos, y la actividad de "ir más allá" es lo que permite la operación del juicio. Así, cuando nos percatamos de una mancha de color rojo, un ruido crujiente y una sensación de calor, *juzgamos* que estas sensaciones juntas indican fuego, y decimos que *percibimos* fuego. Pero en realidad, si por *percepción* entendemos la aprehensión sensorial directa, no *percibimos* nada semejante.

Ahora bien: la intrusión de este elemento de juicio en la percepción es lo que, permitiéndonos sintetizar las apariencias fragmentarias que hemos discriminado en los objetos físicos, nos permite también sintetizarlas de manera de construir lo que son en efecto *diferentes* objetos físicos, es decir, objetos físicos que no están realmente "allí". La construcción de objetos físicos que no están realmente "allí" es lo que explica el hecho del error.

Dificultad suscitada por la percepción errónea. La dificultad

de explicar el error[1] acecha toda tentativa de explicar la percepción dentro de las normas realistas. Si otorgamos a la mente, como hacen ciertos idealistas, la capacidad de poder construir total o parcialmente los objetos que percibe, engendrándolos, por decirlo así, con la materia de su propia conciencia o aportando partes de ellos de la materia de su propia conciencia, el hecho de que pueda cometer errores construyendo lo que no está allí, o aportando elementos que no poseen réplica en la realidad, no ofrece particular dificultad. Claro está que con tal base no podríamos mantener, como por cierto desea mantener el sentido común, que las percepciones de la mente sean exactas, ni que sus ideas sean verdaderas en tanto que se ajustan a hechos externos o en tanto que los representan verdaderamente, puesto que no habría medio de conocer directamente los hechos externos por referencia a los cuales podría establecerse la exactitud de las percepciones o la verdad de las ideas y descubrirse su falsedad. Pero como veremos en otro capítulo[2], las teorías idealistas proporcionan su propio criterio de verdad y error, que concuerda naturalmente con el sistema general del pensamiento idealista. Si adoptamos, no obstante, el punto de vista del realismo y sostenemos que la función de la mente en la percepción no es construir sino explorar, que su actividad no es la del creador que proyecta desde su interior las ideas que luego pasa a conocer, sino más bien la de un faro que ilumina el mundo al cual se dirige, surge inevitablemente la pregunta de cómo puede iluminar lo que no está allí. ¿Cómo puede explicar, en efecto, la percepción errónea?

Solamente, puede responderse, atribuyendo a la mente en la percepción una función activa que puede ejecutar equivocadamente. Puede ejecutar tal función cuando, al ir más allá de lo realmente dado en la percepción, según se ha descrito antes, ensambla diversos datos fragmentarios en un objeto completo, no autorizado por los datos; o autorizado nueve veces de diez y desautorizado la décima.

El rasgo peculiar del error parece consistir en que ciertas apariencias que, según la mente, indican determinada clase de objetos físicos, actúan como impostores y significan de hecho un objeto distinto.

1 Véase el Capítulo XVI, para la exposición de la teoría de la verdad y el error que trae aparejado el realismo ingenuo.
2 Véase el Capítulo XVI.

Ello se ve con la mayor claridad en casos en que se hace actuar deliberadamente como impostores las apariencias de las cosas, como, por ejemplo, para engañar la mente de un adversario en un juego. Así, en el tenis, el que recibe la pelota suele suponer que su vuelo le indicará la dirección en que rebotará. En realidad, la mente construye por anticipado el rebote de la pelota por los datos que proporciona su vuelo. Pero en seguida el que la lanza, imprimiéndole un movimiento oblicuo hace que el mismo vuelo aparente cause *distinto* resultado, y conforme a ello la mente cae en error precisamente por su actividad de ir más allá de las apariencias proporcionadas por lo que le es dado, y de hacer con ellas una falsa construcción.

Resumen: Lo dicho constituye una breve explicación de los argumentos del realismo ingenuo que procura mantener las dos afirmaciones de que el mundo externo consiste en objetos físicos y de que la experiencia sensorial es un proceso que los revela directamente a la mente de la persona que tiene la experiencia. No es grande el número que puede hallarse hoy de filósofos que sostengan esas afirmaciones. Tenemos, pues, que considerar ahora las razones que han llevado a muchos filósofos contemporáneos a abandonar la tentativa de mantener las premisas ingenuas del sentido común; son idénticas las razones que han contribuido a la adopción de la forma más adelantada de realismo, según la cual los datos de los sentidos, y no los objetos físicos, son los objetos inmediatos de nuestros actos de aprehensión directa.

III. LA TEORÍA DE LOS DATOS SENSORIALES

¿Cuál es la porción percibida del objeto? Empecemos por considerar lo que implica el supuesto que hemos acabado de hacer, según el cual en la percepción la mente va más allá de los datos fragmentarios con que nos proveen nuestros sentidos y los ensambla para formar objetos físicos. De acuerdo con esta actitud, ¿qué pasa en un caso dado, el caso en que se dice que yo percibo una mesa? Considerémoslo con más detalle de lo que hemos hecho hasta ahora. Si miro la mesa desde una posición normal, lo que realmente está dentro de mi campo visual es un par de patas, el listón que está debajo del tablero, parte de la superficie del tablero, el borde de

la superficie y probablemente algo del lado de abajo. Con todo, en la vida práctica admito que veo la mesa entera y, por cierto, formulo juicios como si la viera. En esa actitud la mesa entera es percibida en parte y en parte es una construcción mental: la mente va más allá de los datos que de hecho se le presentan, proporcionando el resto de su recuerdo de las mesas que ha visto en el pasado y de su anterior observación de su forma y conducta. Así, el núcleo de la percepción total de la mesa, dado, por decir así, desde fuera, es percibido *de hecho;* el resto es proporcionado por la mente, que de manera automática reviste el núcleo con los agregados de la memoria y de la asociación. En otras palabras, el fragmento visto de hecho *alude o representa* al todo, y la mente que nota la representación es lo bastante rápida para darse cuenta de la alusión y llenar con sus propios recursos el contenido representado.

El objeto físico como sustancia desconocida. A primera vista la explicación parece bastante llana, pero se ocultan en ella dos dificultades. Primero, se admite que la mesa que digo percibir es una mesa compuesta. Se nos invita a creer que parte de ella es dada de hecho a mis sentidos y parte es proporcionada por mi mente. Pero, ¿puedo distinguir una parte de la otra? No. Luego, no puedo afirmar con ningún grado de certeza que ninguna de sus partes *es* dada a mis sentidos desde fuera, en otras palabras, que *no* está proporcionada por mi propia mente. Pero si no puedo afirmarlo, me es imposible responder al idealista que me dice que todo está *proporcionado* por mi mente o está en ella. En segundo lugar, si, como se ha admitido, hay diferencia entre los datos fragmentarios que aprehendo directamente en la experiencia de los sentidos y el objeto físico al cual se dice que pertenecen, ¿qué clase de conocimiento tengo del objeto físico? ¿Lo conozco por medio de mis sentidos? Probablemente no, por lo menos, no todo. Por mucho que me empeñe sólo lograré aprehender directamente más datos fragmentarios; nunca lograré llegar a la experiencia sensorial directa de todo el objeto físico en sí mismo.

¿Qué derecho me asiste, pues —puede preguntarse—, para postular en absoluto tal entidad? Las conclusiones del realismo ingenuo ¿no se han reducido a una posición no muy distinta de la del representacionalismo, es decir, a una posición que nos exige postular además de lo que es aprehendido de hecho, o sea los datos fragmentarios revelados a nuestros sentidos, algo que está bajo los da-

tos aprehendidos y a lo cual se supone pertenecen? Y este algo ¿no es muy semejante a la sustancia de Locke, en cuanto no es en sí mismo algo directamente conocido sino algo inferido? La posición, en efecto, puede expresarse por medio de la fórmula de tres términos que usábamos para exponer el representacionalismo. Tenemos la mente que conoce M, los datos fragmentarios conocidos D y el objeto físico O que, según se supone, causa los datos o al que se supone pertenecen los datos. Ahora bien, M siempre conoce D y nunca conoce O. ¿Qué derecho tiene, pues, para postular que O, además de D, es la causa de D? Porque si M no conoce O, no puede saber que O causa D, ni que D pertenece a O.

Definición de los datos sensoriales. La importancia de estos problemas y la trascendencia de las críticas que suscitan se advertirá si consideramos más de cerca la naturaleza de los llamados datos fragmentarios que, según sostiene ahora la mayoría de los realistas, son los objetos de nuestros actos de aprehensión directa. Hasta aquí hemos hablado de ellos como si fueran lo que parecen ser a primera vista, es decir, partes de los objetos físicos. O sea, hemos hablado como si, aunque admitimos no ver la mesa toda, lo que sí vemos puede reconocerse como las patas y el tablero de la mesa. ¿Pero es verdad? ¿Vemos, aunque más no sea, el todo de las patas o del tablero? La mayoría de los realistas sostendría que no, que los objetos inmediatos de nuestros actos de aprehensión directa no son en verdad patas y tableros de mesas, sino lo que hemos llamado datos sensoriales y que el supuesto que hemos hecho hasta ahora de que podíamos reconocer estos datos de los sentidos como partes de objetos físicos postula un punto muy importante.

¿Qué entienden por datos sensoriales los que adoptan tal actitud? La siguiente es una célebre definición dada por Bertrand Russell: "Demos el nombre de datos sensoriales —dice— a las cosas inmediatamente conocidas en la sensación: cosas como colores, sonidos, olores, dureza, aspereza, etc. Daremos el nombre de "sensación" a la experiencia de percatarnos inmediatamente de estas cosas. Así, siempre que vemos un color, tenemos una sensación de color, pero el color mismo es un dato sensorial, no una sensación."

Los datos sensoriales, en efecto, son como las ideas simples de las cualidades sensoriales que hemos encontrado ya en las teorías de Locke y Berkeley, con la diferencia de que en vez de estar en la mente como ideas simples, son exteriores a la mente, y son los

objetos de sus actos de aprehensión directa (que Russell llama "sensaciones"), de los que son independientes. Es decir, estamos afirmando ahora en su forma realista la segunda conclusión de Berkeley, o sea que nuestra experiencia sensorial no es experiencia de objetos físicos, sino de simples cualidades sensoriales, las cuales diríamos corrientemente que pertenecen a objetos físicos.

Creo que ahora se puede demostrar claramente que las entidades que nos dan a conocer nuestros sentidos cuando tenemos experiencia del mundo no son, como supone el sentido común, objetos físicos, sino datos de los sentidos. En apoyo de esta proposición me propongo citar cierto número de consideraciones, casi todas ellas adaptadas del libro del profesor Broad, *La mente y su lugar en la naturaleza.*

Los datos sensoriales no son idénticos a los objetos físicos.

1. Si miro una campana nadie sostendría que lo que veo es toda la superficie de la campana o es idéntica a ella. Por ejemplo, la campana tiene tanto parte interior como exterior; pero lo que veo es una mancha de color de límites indefinidos que, aunque puede formar parte del exterior no forma parte, por cierto, del interior. Por eso, lo que veo no es idéntico a la superficie entera del objeto físico.

2. La campana, considerada como objeto físico, no se extiende sólo en el espacio sino también en el tiempo; tiene pasado y futuro, la duración de su historia desde el momento de la fundición hasta el de la demolición puede medirse en teoría. Lo que veo es un solo acontecimiento, comparativamente breve. Puede ser que el breve acontecimiento contemporáneo que es el objeto de mi visión sea también una tajada contemporánea de la historia de la campana, pero no es a buen seguro idéntico a todo el curso de la historia de la campana, que se extiende hacia atrás en el pasado y hacia adelante en el futuro.

3. Una campana es más que una superficie de color, y la superficie misma tiene otras cualidades además de la de color; es también, por ejemplo, dura y fría. Lo que veo cuando miro la campana tiene color pero no es duro ni frío. Luego, lo que veo no es idéntico a la superficie de la campana.

4. Lo que toco cuando toco la campana es duro y frío pero no tiene color. La superficie de la campana tiene color. Luego, lo

que toco no es idéntico a la superficie de la campana. Es también distinto de lo que veo cuando, como digo, miro la campana. La conclusión es que ni en la experiencia visual ni en la táctil lo que aprehendo directamente por medio de mis sentidos es *toda* la superficie de la campana.

5. Supongamos que coloco una moneda de dos chelines y medio y una moneda de dos chelines en posiciones tales que la primera está considerablemente más lejos de mí que la segunda. Entonces la mancha elíptica brillante que veré en el lugar en que está la moneda de dos chelines y medio será más pequeña que la mancha elíptica brillante que veré en el lugar en que está la moneda de dos chelines. Pero la primera moneda es más grande que la segunda; además, las dos son circulares. Luego, las manchas que veo no pueden ser idénticas a la superficie de la moneda de dos chelines y medio y a la de la moneda de dos chelines.

6. Puedo ser víctima de lo que se llama vulgarmente una alucinación. Una alucinación es un estado de ánimo en el cual creo ver cosas que hablando vulgarmente se diría que no están "allí". Un estado mental semejante acompaña a la ebriedad; el borracho ve lo que él llama ratas rojas en circunstancias en que ninguna persona que no esté ebria las ve, y en las que, por tanto, todas las personas no ebrias estarían de acuerdo en que no hay ratas rojas "allí".

Aceptando este argumento en su valor aparente, es decir, suponiendo que la experiencia del borracho es, como decimos, engañosa, en el sentido de que no hay realmente ratas rojas "allí", estamos entonces autorizados a decir que, sea cual fuere lo percibido por el borracho –y ciertamente algo percibe–, no es idéntico a un objeto físico, puesto que en ese caso no existe tal objeto.

No hay aprehensión directa de objetos sino de datos sensoriales. Las consideraciones anteriores son algunas de las que hacen difícil suponer que aquello de que nos percatamos cuando mediante nuestros sentidos tenemos experiencia directa del mundo externo es un objeto llamado físico o es idéntico a él. En lo que concierne al sentido del olfato, la presente conclusión, como he señalado en el Capítulo I, es reconocida por el sentido común; es decir, hay un consenso general de la opinión en que *aquello* de que realmente me percato cuando huelo una flor no es idéntico a la flor misma, no es siquiera parte de la flor. Una concesión semejante podría hacerse con respecto del sentido del oído; es decir, podría concederse que *lo que* oigo no es un objeto físico, como una trompeta o un violín –aunque el sentido común está en confusión tan inextricable con respecto al problema de qué es precisamente lo que constituye el objeto de mi aprehensión directa, cuando, como digo, escucho algo, que es difícil decir qué actitud asume–, pero en cuanto a los objetos de los sentidos del tacto, gusto y vista, no se asiente generalmente, que yo sepa, a esa conclusión.

Con todo, en fuerza de las consideraciones aducidas anteriormente, parece difícil negar que la entidad que aprehendo directamente cuando, como digo, veo algo, no sea *idéntica* al objeto físico que normalmente se diría que estoy viendo, y que los datos que aprehendo directamente cuando, como digo, toco algo, no son *idénticos* a los objetos físicos que normalmente se diría que estoy tocando o gustando. Podemos resumir la conclusión de los argumentos anteriores de la manera siguiente: la mancha de color, redonda y verde, que aprehendo directamente cuando miro una manzana no es idéntica a la manzana; el filo agudo y anguloso que aprehendo directamente cuando paso la mano sobre el borde de la mesa no es idéntico a la mesa; el gusto de "algo" dulce (la lengua carece de nuestra experiencia gustativa) que aprehendo directamente cuando me pongo un terrón de azúcar en la boca no es idéntico al terrón de azúcar. Sin embargo, parece claro que los datos sensoriales guardan cierta relación muy importante con los objetos físicos, ya que de otro modo yo no llegaría a decir que veo o gusto los últimos cuando en realidad sólo aprehendo directamente los primeros.

¿Cuál es, por tanto, la naturaleza de esa relación?

Relación entre el dato y el objeto. Es muy difícil decirlo. Hay dos relaciones posibles que en seguida se presentan espontáneamente al espíritu. La primera es que el dato de los sentidos es una parte, o una parte de la superficie, del objeto físico. La segunda es que el objeto físico es, en cierto sentido, causa del dato. Contra cada una de tales hipótesis existen graves objeciones que han sido señaladas por el profesor Moore. Considerémoslas sucesivamente.

El dato no forma parte de la superficie del objeto. *a*) Supongamos un caso en que corrientemente se diría que la superficie de un "objeto" no ha cambiado. Si concentramos nuestra visión en cierta parte de lo que corrientemente se llamaría la superficie, el objeto que de veras aprehendemos directamente cambia en forma perceptible según la posición desde donde miramos la parte y de las condiciones en que lo hacemos. Si miramos la parte indicada desde una distancia mayor, lo que de hecho vemos es distinto de cuando miramos desde una distancia menor; es distinto si miramos la parte oblicuamente de cuando la miramos en posición vertical encima de ella; es distinto si miramos la parte después de habernos puesto santonina en los ojos de cuando la miramos si nuestros ojos están en condiciones normales. Lo que más llama la atención de todo es que el objeto que sentimos cuando tocamos la parte es absolutamente distinto del objeto que vemos, cuando la miramos.

Así, el objeto que aprehendemos directamente cambia en forma perceptible conforme a los cambios de nuestra posición y a los cambios del estado de nuestros órganos visuales. El objeto visto es también perceptiblemente distinto del objeto tocado. Sin embargo, hemos sup. sto un caso en que la superficie del objeto físico no cambia. Si toda la superficie del objeto físico no cambia, ninguna de sus partes puede cambiar. Por consiguiente, el objeto de nuestra aprehensión directa no es idéntico a la parte de la superficie del objeto físico; el dato sensorial, en otras palabras, no es parte de la superficie del objeto.

b) Si dos personas de distinta vista o dos personas situadas a diferentes distancias concentran su visión en lo que llamaríamos corrientemente una misma parte de la superficie del objeto, cada un aprehenderá directamente distinto dato sensocial. Puesto que los datos sensoriales son distintos, no pueden ser idénticos a la misma parte de la superficie del objeto. Es posible, por supuesto, que uno de ellos sea de hecho idéntico a la parte en cuestión y el otro no, pero no hay motivo, en absoluto, para suponer que así sea; es decir, no hay motivo para suponer que, del infinito número de posiciones desde donde se puede mirar el objeto, una y sólo una es la privilegiada en el sentido de que desde ella y sólo desde ella el dato sensorial directamente aprehendido es idéntico a la parte de la superficie del objeto. Además, aunque así fuera, sería totalmente imposible decir cuál de las posibles posiciones es la privilegiada. Parecería entonces que no podemos saber respecto de ningún dato sensorial si es una parte de la superficie del objeto o si es idéntico a ella, y que es prácticamente seguro que ningún dato sensorial es una parte de la superficie ni es idéntico a ella.

Pero si es así, el realismo expuesto antes, que implica la suposición de que lo directamente aprehendido en la experiencia sensorial es parte de un objeto físico real, aunque nunca es su todo, parece insostenible. Lo cierto es que si el dato de los sentidos no es parte del objeto físico parece muy dudoso que podamos decir que tenemos nunca *experiencia sensorial* alguna de los objetos físicos.

El objeto no es la causa del dato. Consideremos ahora la hipótesis de que el objeto físico es en cierto sentido la causa del dato. Aquí parece que existen, a su vez, dos serias objeciones. *a*) La primera es una nueva formulación de la objeción que habíamos esgrimido contra toda forma de representacionalismo.

Si siempre percibimos el dato sensorial y nunca el objeto, y si el objeto es un constituyente del mundo físico, todo nuestro conocimiento del objeto, tal como es, dependerá de nuestra percepción de una cantidad de datos sensoriales. En otras palabras, no tendremos conocimiento *directo* del objeto. No teniendo conocimiento *directo* del objeto, no podemos conocer ninguna de sus propiedades (excepto en la medida en que pueda decirse que las conocemos indirectamente mediante la aprehensión directa de los datos sensoriales). Ahora bien: la propiedad de ser capaz de causar un dato sensorial no es una propiedad del objeto que conozcamos mediante la aprehensión directa de los datos sensoriales. Luego, si no podemos conocer la propiedad indicada del objeto por ningún otro método, no sabemos si el objeto tiene la propiedad de ser capaz de causar los datos sensoriales. En otras palabras: el conocimiento de que el objeto es la causa de los datos sensoriales implicaría precisamente el conocimiento directo del objeto, conocimiento independiente de los datos sensoriales, no obtenido a través de ellos, y que, en la hipótesis que estamos considerando, no poseemos. De ahí que si el objeto es la causa de los datos sensoriales, nosotros no podemos saberlo.

b) La hipótesis de que el objeto es la causa de los datos sensoriales da margen a la nueva dificultad de que presupone que

un dato sensorial tiene una causa y sólo una y que esa causa es el objeto. No hay tal, a buen seguro.

Los datos de los sentidos tienen una cantidad de causas distintas, algunas de las cuales, como vimos en el Capítulo I, están sin duda enlazadas con el estado de mis órganos de los sentidos y mi sistema nervioso en el momento de la aprehensión. Así, para tomar un ejemplo sencillo, si me pongo santonina en los ojos, el color de los datos sensoriales que veré es distinto del color de los datos sensoriales que veo en la visión normal. Otras causas están enlazadas con condiciones exteriores a mí mismo que, sin duda, no forman parte ni dependen del objeto. Por ejemplo, los datos sensoriales que veo varían conforme al estado de la atmósfera, a la calidad e intensidad de la luz en que los miro y a la dirección desde la cual la luz hiere mi retina. Ahora bien: no parece que exista fundamento sólido para afirmar, respecto del objeto, que es la causa de los datos sensoriales en cierto sentido en que estos factores (y muchos otros que no han sido mencionados pero que indudablemente determinan las propiedades de los datos de los sentidos), no son sus causas.

Aprehensión de datos sensoriales en ausencia de los objetos. Es concebible, naturalmente, que el objeto *pueda* desempeñar algún papel como causa de los datos sensoriales, pero si lo hace es absolutamente imposible fijar las partes relativas desempeñadas por las influencias causales del objeto y de los otros factores, respectivamente, o decir cuál de las propiedades que presentan perceptiblemente los datos sensoriales se deben al objeto y cuáles a los otros factores. De ahí que la opinión de que el objeto es de veras la causa de los datos sensoriales debe seguir siendo una creencia de la que no puede haber prueba alguna en la realidad, ya que nunca será posible afirmar de ninguna de las propiedades de los datos sensoriales, para los que se alega la influencia causal del objeto, que se deben de veras al objeto y no a alguno de los demás factores. En realidad, hay casos, tales como la percepción del borracho que percibe ratas rojas, en los que corrientemente se diría que no existe objeto alguno. Sin embargo, en tales casos se aprehenden sin duda datos sensoriales. Luego, si la opinión corriente es correcta, debemos suponer que los otros factores, a algunos de los cuales me he referido, son, en tales casos, exclusivamente responsables de que se produzcan los datos sensoriales.

Tampoco creo que nadie negaría que los datos de los sentidos de que se percata un hombre cuando está borracho deben atribuirse en gran parte a la influencia de factores que obran dentro del cuerpo del borracho. Con todo, no hay diferencia *intrínseca*[1] entre la percepción de ratas rojas que tengo cuando estoy borracho y la percepción de una estampilla de correo que tengo cuando no lo estoy. En lo que concierne a la introspección guarda perfecta analogía: en cada caso creo recibir información sobre un objeto físico que existe independientemente. Es característico, por cierto, del estado de ebriedad que el borracho está convencido de recibir tal información. Luego, si es posible que en un caso la convicción sea errónea, es posible, por lo menos en teoría, que sea errónea en todos los casos. De aquí que mi experiencia sensorial inmediata no me proporciona por sí misma fundamento para postular que un objeto físico constituye una causa siquiera parcial de mis datos sensoriales. A esta conclusión negativa poco satisfactoria es adonde precisamente ha llegado una cantidad de filósofos.

Posibles conclusiones. Hemos penetrado ahora en el terreno de la polémica contemporánea, y no es posible señalar conclusión *positiva* alguna acerca de la cual la mayoría o por lo menos muchos de los filósofos convendrían en que ha sido establecida por las argumentaciones anteriores. En verdad, la incapacidad de llegar a una explicación satisfactoria de la relación entre datos sensoriales y objetos físicos ha contribuido en gran parte a que la escuela del realismo moderno, que empezó por sostener un cuerpo de doctrina más o menos coherente, prácticamente se ha fragmentado, de manera que hoy apenas consiste en otra cosa que las opiniones divergentes de muchos pensadores individuales. No obstante, hablando en términos generales, hay tres principales líneas de avance desde la posición a que acabamos de llegar.

1. *Eliminación del objeto físico por Russell.* Tenemos primero la actitud a la que acabamos de echar una ojeada, la cual, aceptando la lógica del análisis anterior, insiste en que debe abandonarse como un mito la noción de objeto físico. Ésta es en efecto la posición que Bertrand Russell se ha inclinado a adoptar en sus últimos libros[2],

[1] Es decir, no hay diferencia reconocible en las experiencias que implica el tener las percepciones, consideradas en sí mismas y por sí mismas.

[2] En *Nuestro conocimiento del mundo externo, Esquema de filosofía* y *Análisis de la materia.*

sólo que no llama mito al objeto físico, sino construcción lógica. Los argumentos con los que llega a esta posición son técnicos, y la conclusión a la que va a parar tampoco es muy fácil de comprender. Partamos, sin embargo, de la premisa de que se presentan a distintas personas distintos conjuntos de datos sensoriales. Tales apariencias son necesariamente siempre distintas, puesto que, debido a su asociación con un cuerpo, cada mente contempla el mundo desde un punto de vista peculiar a sí misma. Síguese, en palabras de Russell, que el "mundo visto por una mente no contiene ningún lugar en común con el mundo visto por otra, porque los lugares sólo pueden estar constituidos por las cosas que están dentro y alrededor de ellos". Podemos suponer sin embargo que, a pesar de las diferencias que existen entre los distintos mundos, cada cual existe entero exactamente como es percibido, y podría ser exactamente como es aunque no fuera percibido. Hay, por consiguiente, un número infinito de tales mundos, tantos, en rigor, como lugares desde donde pueda obtenerse una visión de ese mundo; esté o no ocupado por una mente cualquiera de esos lugares, habrá desde ese lugar una visión especial y peculiar del mundo. De ahí que existan aspectos del mundo desde todos los puntos de vista posibles, aunque ningún observador precisa necesariamente estarlos percibiendo desde esos puntos de vista. Luego, cada aspecto que el universo presenta a un lugar distinto es independiente de la mente en cuanto a su existencia; así se establece una realidad externa que no depende de la mente.

Todo observador obtiene, pues, una visión distinta del mundo, que Russell llama una perspectiva, y la perspectiva estará ocupada por conjuntos de datos sensoriales que son peculiares de ella misma, es decir, que son distintos de la situada en cualquier otra perspectiva. Ahora bien: mi visión del mundo desde un lugar o, en otras palabras, mi perspectiva se parecerá muchísimo a la visión que obtengo desde un lugar situado dos pulgadas a su derecha, aunque en las dos perspectivas no habrá dos datos sensoriales absolutamente idénticos. Por consiguiente, puedo establecer una correlación entre dos conjuntos de datos sensoriales semejantes que aparecen en dos perspectivas vecinas, correlación que en la vida corriente suponemos me autoriza a afirmar que están producidas por un mismo objeto o que le pertenecen.

El objeto mismo, en esta actitud, es simplemente el total de todos los datos sensoriales que presentaría el objeto si de veras existiera un objeto en todos los puntos de observación posibles. La conclusión puede exponerse con las palabras mismas de Russell:

"Dado un objeto en una perspectiva, fórmese el sistema de todos los objetos correlacionados con él (mediante semejanza) en todas las perspectivas; tal sistema puede identificarse con la "cosa" ingenua momentánea. Así, un aspecto de una "cosa" es un miembro del sistema de aspectos que *es* la cosa en ese momento." Pero el aspecto no es la cosa: el aspecto —es decir, lo inmediatamente experimentado— es un conjunto de datos sensoriales, y la cosa que es el sistema de todos los distintos datos sensoriales que aparecen en todas las perspectivas posibles, es una construcción lógica y no una existencia real.

2. *Saber por conocimiento y saber por descripción.* Supongamos, sin embargo, que procuramos conservar la noción de objeto físico. ¿Qué clase de saber tenemos en él? Es claro que si algo sabemos de él, es sólo mediante los datos de los sentidos, es decir, los datos de color, forma, estructura, temperatura etc., que asociamos corrientemente con él. Pero por razones ya dadas no tenemos derecho a decir que esos datos sensoriales *son* el objeto.

En una de sus primeras obras, titulada *Los problemas de la filosofía*, cuya publicación constituyó uno de los puntos de partida del realismo moderno, Bertrand Russell hace un célebre distingo entre dos clases de saber, llamados respectivamente "saber por conocimiento" y "saber por descripción". Tenemos saber por conocimiento de aquellas entidades que aprehendemos directamente por medio de nuestros sentidos, es decir, de los datos sensoriales. Pero en cierto sentido, afirma Bertrand Russell, también estamos enterados de los objetos físicos. ¿En qué sentido? Russell responde que estamos enterados de ellos "por descripción". *Describimos* el objeto por medio de los datos sensoriales de los que sabemos por conocimiento. Nos sentimos también autorizados a sostener proposiciones generales, por ejemplo, la de que los datos sensoriales en cuestión están causados por cierto objeto físico o que le pertenecen. Por eso nuestro saber del objeto implica saber verdades. Es decir, implica saber la verdad de cierta proposición que afirma que los datos sensoriales, de los que sabemos por conocimiento, pertenecen a un objeto físico y a uno solo y están causados por él.

Luego, lo que realmente sabemos cuando estamos enterados de un objeto físico es, para citar a Bertrand Russell, "una descripción

y sabemos que hay un solo objeto al que esta descripción se aplica, aunque el objeto mismo no nos es directamente conocido. En tal caso decimos que nuestro saber de un objeto es saber por descripción".

Pero ¿cómo podemos saber verdades? Podemos saber verdades, sostiene Russell, sólo en la medida en que por conocimiento podemos estar enterados de ciertas entidades cuya naturaleza es esencialmente distinta de la de los datos sensoriales. Esas entidades suelen ser conocidas por los filósofos con el nombre de universales. Más adelante consideraremos con cierta extensión la naturaleza de los universales [1]. Por el momento basta decir que están denotados por términos generales tales como "blancura", "justicia", "humanidad", por relaciones tales como "al norte de" o "más grande que", y por verbos y preposiciones. Russell sostiene –o mejor dicho, sostenía cuando escribió *Los problemas de la filosofía*– que de estos universales tenemos saber por conocimiento.

Ahora bien: como el saber de objetos físicos es un ejemplo del saber por descripción, implica siempre, según hemos visto, algún saber de verdades, es decir, de la verdad de alguna proposición particular. Pero sólo podemos saber de verdades o, hablando más exactamente, sólo podemos saber de las partes constituyentes de la proposición, por conocimiento. Pero toda proposición contiene uno o más universales. Luego, si la actitud de Bertrand Russell es correcta, el saber de objetos físicos depende a la vez de la existencia de los universales y de nuestra capacidad de saber directamente de ellos por conocimiento. Según el parecer del autor, toda teoría realista que niega el saber sensorial directo de los objetos físicos debe admitir el conocimiento directo con los universales. Es, no obstante, dudoso que muchos realistas convengan en ello.

3. *Conservación del objeto físico como sustancia básica.* La teoría anterior no está sujeta a ninguna objeción lógica muy obvia, y con tal de que estemos dispuestos a aceptar la existencia de los universales y a convenir en que sabemos de ellos por conocimiento, puede presentarse como una solución razonable de los problemas que hemos estado considerando. ¿No hay, con todo, método más directo que establecer la existencia de los objetos físicos y de establecer también el hecho de que sabemos de ellos? Lo hay, en la medida en que un acto de fe puede llamarse un método directo.

1 Ver Capítulo X.

Porque, en última instancia, lo que se pide no es nada menos que un acto de fe, si bien, en opinión de muchos filósofos competentes, es razonable hacerlo. Entre tales filósofos se halla el profesor Broad.

¿Cuáles son, pregunta Broad, los supuestos más importantes que admitimos en cuanto a los objetos físicos? En primer lugar, suponemos que son más permanentes que los datos sensoriales que aprehendemos directamente, los cuales, al parecer, surgen a la existencia y dejan de existir conforme cambia la posición de nuestro cuerpo. En segundo lugar, suponemos que son públicos, es decir, que son comunes a muchos observadores; y en tercer lugar suponemos que se extienden en el espacio y que poseen una superficie imitada que determina su forma y tamaño. Para estos tres supuestos, piensa el profesor Broad, hay fundamentos aceptables. Para el primero está el fundamento que ya he señalado, a saber, que si salgo de mi habitación cuando la lumbre arde con llamas rojas, vuelvo dentro de una hora y encuentro que se ha consumido y presenta color gris, el cambio de aspecto que observo concuerda con la opinión de que la lumbre ha existido, pero ha ardido lentamente todo el tiempo que he estado fuera de la habitación. Además, es muy difícil explicarlo partiendo de cualquier otra base.

El principal fundamento del segundo supuesto es la correlación entre las experiencias de una cantidad de observadores.

La correlación entre los aspectos de la moneda. Considérese el caso en que cierto número de observadores está mirando la cara de una moneda. Todas las afirmaciones siguientes serán entonces verdaderas.

a) Están todos mirando en una dirección tal que si se movieran en esa dirección, se encontrarían todos en el mismo lugar.

b) Todos los observadores tienen en medio de su campo visual manchas de determinada forma, de color pardo, y todas las manchas tienen formas que son proyecciones de círculo.

c) Todos los observadores se percatarían de ciertos datos sensoriales táctiles, descriptibles, si se acercaran al lugar en que sus visuales se intersectan.

Es justo inferir de estas consideraciones que las apariencias correlativas de varios observadores dependen de dos factores: un factor, a saber, los datos de los sentidos, varía conforme a la posi-

ción de los observadores, pero el otro permanece constante pese a las variaciones. A este otro damos el nombre de "la moneda".

En favor del tercer supuesto tenemos el hecho de que los datos de nuestro sentido de la vista ocupan espacio y están especialmente relacionados unos con otros. Varían también conforme a las leyes de la perspectiva, así que movemos la cabeza o el cuerpo. Ahora bien: estos hechos se explican con la mayor facilidad en el supuesto de que haya objetos físicos, de que entre los objetos físicos esté incluido nuestro cuerpo y los objetos físicos en cuestión se extiendan en el espacio y estén espacialmente relacionados unos con otros. En otras palabras, para explicar el carácter espacial de los datos del sentido de la vista que aprehendemos, es razonable suponer que están producidos de alguna manera por objetos físicos que también son espaciales. Ninguna otra hipótesis explica tan bien el hecho de las correlaciones espaciales de nuestros datos de los sentidos.

Retorno a la actitud de Locke. Tal argumento, derivado de la correlación espacial, no se aplica a cualidades como el gusto y la temperatura. Bien puede suceder, efectivamente, que las condiciones que determinan qué gustos, colores y temperamentos tendrán nuestros datos sensoriales son acontecimientos que se realizan por completo dentro del cuerpo del observador. La conclusión de esta tercera línea de desarrollo del análisis de lo que aprehendemos directamente en términos de datos sensoriales no es, por tanto, diferente de la conclusión de Locke[1]. Puede resumirse de la manera que sigue: el mundo exterior contiene objetos físicos que poseen cualidades primarias que existen independientemente de nosotros. Cuando entran en relaciones espaciales apropiadas con los objetos físicos llamados cuerpos humanos vivos, producen datos sensoriales que nuestros sentidos aprehenden directamente. Las condiciones que prevalecen en el cuerpo de los que experimentan los datos sensoriales causan dichos datos parcialmente en lo que toca a *todas* sus cualidades, y totalmente en lo que toca a sus cualidades *secundarias*. Así, pues, no existen sino cuando está presente el cuerpo del que las experimenta.

Ha de admitirse que no es ésta una conclusión muy satisfactoria. Pero tiene el mérito de permitirnos conservar los objetos físicos y de responder a la mayor parte de las objeciones que se han dirigido contra su retención. Lo cual es sin duda un mérito, puesto que todo el mundo cree o, por lo menos, obra como si creyese en la existencia de objetos físicos. Luego, esta creencia tiene un alto grado de probabilidad inicial. Si tal creencia de alta probabilidad inicial puede apoyarse en consideraciones razonablemente convincentes, demostraríamos un grado indebido de escepticismo si rehusamos adoptarla. Los que como el profesor Broad adoptan la conclusión que hemos acabado de bosquejar, se inclinan a opinar que las consideraciones que acabamos de enumerar son razonablemente convincentes. Con todo, ha de admitirse que en esta tercera actitud no aprehendemos directamente los objetos físicos mediante nuestros sentidos, y en este respecto, la actitud viola las creencias del sentido común. Sin embargo, si esto es una desventaja, la comparte con casi todas las actitudes filosóficas propuestas, como en breve hallará el lector.

1 Ver Capítulo II.

El número de libros que tratan del realismo moderno es muy grande. Los más importantes son:

MOORE, G. E. — *Estudios filosóficos.*

BROAD, C. D. — *La mente y su lugar en la naturaleza.*
Véase especialmente la sección B para una exposición de la teoría de los datos sensoriales.

HOLT, E. B. y otros. — *El nuevo realismo.*

DRAKE, D. y otros. — *Ensayos sobre el realismo crítico.*

LAIRD, JOHN. — *Estudio sobre el realismo.*

Son todos bastante difíciles. El mejor estudio no técnico de la percepción desde el punto de vista realista es, con mucho, el contenido en el volumen de Bertrand Russell, titulado *Los problemas de la filosofía. El idealismo,* por A. C. Ewing, comprende un examen completo de las distintas argumentaciones dirigidas contra el idealismo.

BERTRAND RUSSELL. — *Análisis de la materia.*
Fundamentos de filosofía.

MOORE, G. E. — *Ética.*
Escritos en honor de Descartes. Universidad Nacional de La Plata.

CAPÍTULO IV

¿CUÁLES SON LOS ORÍGENES Y LA NATURALEZA DE NUESTRO CONOCIMIENTO?

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

¿La experiencia sensorial nos suministra todo nuestro saber? En los capítulos anteriores hemos discutido los problemas suscitados por la consideración de la naturaleza de la experiencia sensorial. Cualquiera que sea la opinión que adoptemos con respecto a las debatidas conclusiones contenidas en ellos, lo menos que se puede decir es que parece improbable que la experiencia sensorial nos dé *conocimiento* o, con más exactitud (admitiendo que estamos dispuestos a ennoblecer con el nombre de conocimiento el hecho de ver determinada mancha roja o de sentir determinada superficie áspera, en lo cual parece resolverse ante el examen la experiencia sensorial), no nos da conocimiento de un mundo absolutamente semejante al que creemos habitar en la vida diaria. Podemos no saber cómo es el mundo físico exterior, pero es por lo menos bastante seguro que es muy distinto de la colección de objetos sólidos extendidos en el espacio que afirma el sentido común. Pero, si la visión del mundo de que es responsable la interpretación ingenua de nuestra experiencia diaria resulta defectuosa, ¿poseemos algún otro medio de llegar a un conocimiento del mundo exterior que nos lo represente con más verdad? ¿Podemos, por ejemplo, conocerlo por especulación, por raciocinio o aun por cierta facultad intuitiva, tal como la que comúnmente se atribuye al artista o al místico? Las matemáticas, por ejemplo, parecen proporcionarnos, sin duda, un conocimiento definido –nadie, que yo sepa, ha logrado poner en duda la opinión de que siete veces siete son cuarenta y nueve– y es evidente que tal conocimiento no se obtiene por medio de nuestros sentidos. Nos encontramos cara a cara con algunos de los problemas más importantes de la filosofía, a saber: cómo obtenemos

nuestro conocimiento y cómo podemos saber que es válido. A estos problemas debemos prestar la atención ahora.

Tesis racionalistas. La filosofía nos provee en conjunto de dos respuestas principales al problema de cómo obtenemos el conocimiento. La primera dice que el conocimiento se obtiene enteramente en la experiencia sensorial y a través de ella. Hemos examinado ya implícitamente semejante respuesta en los capítulos anteriores. Consideraremos ahora la segunda respuesta, la de que se obtiene por nuestro raciocinio. Han dado por lo general esta segunda respuesta los filósofos conocidos con el nombre de racionalistas, los cuales han sostenido que la mente dispone desde un comienzo de un número de facultades o principios idénticos en todos los hombres, y que para obtener conocimiento sólo se precisa razonar de acuerdo con estos principios y usar estas facultades. Así como un matemático, sentado en su estudio, podría deducir todas las matemáticas de uno o dos axiomas fundamentales por puro proceso de razonamiento, con tal de que razonara bien, de la misma manera, enseñaban los racionalistas, el filósofo, con tal de ser un buen filósofo, podría descubrir la verdad acerca del universo por los mismos métodos. De ahí que se llamaba filósofo racionalista al que opinaba que la razón misma, sin el auxilio de la observación, puede proveernos de conocimiento filosófico, que es también conocimiento verdadero. Tal conocimiento es llamado generalmente *a priori*.

Ahora bien: si el universo fuese como un problema matemático, la pretensión de los filósofos racionalistas en favor de la razón podría mantenerse. Pero desgraciadamente el reino de lo que existe es distinto del reino de las matemáticas; contiene la clase de hechos de los que se ocupan los matemáticos y en este sentido puede ser legítimamente explorado por la razón pura, pero contiene también otros hechos.

Necesidad y contingencia. La clase de hechos de que se ocupan los matemáticos se conoce generalmente con el nombre de hechos necesarios. Pueden definirse, conforme lo hace Leibniz, como hechos [1] que conocemos de tal manera que la certeza de nuestro conocimiento no aumenta con la repetición. Además, señala, son tales que

[1] Por razones que no nos atañen ahora, Leibniz habla generalmente de "verdades", no de "hechos". Lo que nosotros llamaríamos un hecho necesario era para él una verdad pensada por alguna mente.

su opuesto no es posible ni concebible. Leibniz consideraba que la existencia de esta clase de hechos traía aparejada la existencia de Dios, ya que la necesidad de los hechos necesarios sólo es explicable si se admite que son pensados por Dios. Por esa razón llama al entendimiento de Dios "la región de las verdades necesarias". Dentro de un instante sugeriremos motivos para rechazar las pruebas de la existencia de Dios basadas en este tipo de razonamiento.

Ejemplo de un hecdo necesario es el de que los tres ángulos interiores de un triángulo son iguales a dos rectos. El hecho es necesario porque se desprende necesariamente de la definición del triángulo euclidiano: tal circunstancia es necesariament un hecho propio del triángulo porque el triángulo es lo que es. Otro ejemplo de un hecho necesario es que si A es mayor que B, y B mayor que C, A es mayor que C; otro, que tres y dos son cinco. Hechos de esta clase pueden descubrirse mediante el proceso del razonamiento. Hay también hechos que no podemos concebir que sean diferentes en ningún mundo que se nos ocurra imaginar. Puedo concebir mundos que contengan cosas de tipo completamente distinto del contenido del nuestro, pero por distintas que sean, no puedo concebir que tres y dos de ellas sean seis.

Opiniones de Leibniz: el principio de razón suficiente. Los racionalistas se inclinaban a considerar necesarios todos los hechos. Así, Leibniz emplea un principio que llama el principio de razón suficiente. Para demostrar que en el universo todo debe ser exactamente como es, lo define como el principio "en virtud del cual creemos que ningún hecho puede ser real o existente y ninguna proposición verdadera, si no tiene una razón suficiente de por qué debería ser así y no de otro modo". Leibniz dedujo este principio de la existencia de Dios. Todo lo que existe, sostenía, es un centro de experiencia y actividad espiritual que llamaba mónada y cada mónada, afirmaba, es un pensamiento de la mente de Dios: "Dios —dice— considera todos los aspectos del universo de todas las maneras posibles", y "el resultado de cada visión del universo lograda desde diferente posición es una sustancia". Puesto que el pensar de Dios debe ser el mejor posible, se infiere que todas las cosas del mundo deben ser necesariamente como son, ya que Él también debe ser lo mejor posible. Leibniz no era siempre consecuente en esta opinión, ya que mantenía que los actos de esas mónadas que son almas racionales, es decir, los actos de los seres humanos, no son necesarios sino libres.

También creía que hay en el universo hechos contingentes, e invocaba el principio de razón suficiente para postular una causa primera, o sea Dios, que impide que la serie de los hechos contingentes continúe hasta el infinito: "Así —dice— es necesario que la razón suficiente que no precisa otra razón se halle fuera de la serie de cosas contingentes en una sustancia que es la causa de las cosas contingentes, es decir, en un ser necesario que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no habría razón suficiente en la cual se pudiera terminar. Esta última razón de las cosas se llama Dios."

Ahora bien: la libertad de las mónadas racionales y la existencia de hechos contingentes están francamente en desacuerdo con la opinión de que todo lo que existe en el mundo debe ser lo mejor posible, y de que todo lo que sucede debe suceder de la mejor manera posible. Lo cierto es que si Dios existe y causa el mundo al pensar en él, según Leibniz, es difícil ver cómo pueden existir hechos contingentes.

Con todo, en realidad, Leibniz no logra ofrecer ninguna prueba satisfactoria de la existencia de Dios. En lo que toca al argumento antes citado, podemos preguntar con razón por qué había de dar por supuesto que la serie de cosas contingentes tenga que acabar, o más bien por qué tiene que empezar; ¿por qué efectivamente ha de haber causa primera? Aunque la hubiese, parece bastante claro que no podría realizar la función para la cual la alega Leibniz. Debe haber una causa primera —dice, en efecto—, para originar la serie de las cosas contingentes. Pero esta causa o bien estaría dentro de la serie o bien fuera de ella. Si está dentro, debe ser también contingente y luego, debe tener una causa; si está fuera, no puede relacionarse con la serie en la forma implicada por su postulada función causal respecto de la serie. En realidad, no puede en absoluto causar la serie. Pero si no aceptamos la prueba de Leibniz de la existencia de Dios, desaparece el fundamento para inferir la conclusión que la prueba le hubiese llevado a inferir, de haberse establecido con éxito (aunque de hecho no la infirió), o sea la de que todos los hechos son necesarios.

Admitamos, pues, provisionalmente que hay hechos contingentes. Podemos definir los hechos contingentes como los que no se desprenden de ningún hecho precedente; son simplemente lo que son y se podría imaginar perfectamente bien que fuesen distintos. Por ejemplo, el hecho de que una sustancia con el peso específico del oro sea amarilla es un hecho que no hubiéramos podido descu-

brir por mucho que razonáramos, porque no tiene nada de razonable. Podríamos concebir muy bien que fuese de otra manera. Por ejemplo, puedo imaginar una sustancia con el peso específico del oro y de color azul, de la misma manera que puedo imaginar que la distancia media entre la Luna y la Tierra es de 383.000 kilómetros y no de 384.000.

Tesis de los empiristas. Concentrando la atención en hechos de este último tipo, una escuela de filosofía comenzó en seguida a insistir en que si un hombre quisiera saber cómo es el universo, el único procedimiento es ir a mirarlo, o sea, en una palabra, adoptar el método científico. Para expresarlo de otra manera podríamos decir que, aunque el razonamiento nos dirá cuál es la consecuencia del hecho de que X exista, no nos dirá si en verdad X existe. Sólo la observación puede informarnos de la naturaleza de lo que existe. Los que han insistido en que la observación o experiencia sensorial es la base de todo conocimiento reciben el nombre de filósofos empíricos o empiristas, de la palabra griega *empeiría*, que significa experiencia. Los empiristas, subrayando los hechos brutos reales del mundo, es decir, los hechos conocidos en la experiencia sensorial, se han inclinado a conclusiones escépticas con respecto a puntos tales como la existencia de intención o de propósito en el universo, o la capacidad de la mente de funcionar en libertad. El que el universo tenga en última instancia carácter espiritual, o el que Dios exista son hechos (si es que son hechos) que ciertamente no están dados en la sensación y, al negar que nada pueda conocerse sino mediante la experiencia sensorial, los empiristas se han encontrado por lo general incapacitados para admitir la existencia y la eficacia de la intervención espiritual. Así, la tendencia de su filosofía es más bien agnóstica que teísta, y ha tenido por efecto confirmar la manera de ver del hombre de ciencia y del hombre de rígido sentido común. Esta generalización reconoce excepciones, pero es verdadera en lo principal. Los filósofos racionalistas que han confiado en las operaciones de la facultad de raciocinio para conocer el universo se han inclinado a conclusiones que guardan mayor conformidad con nuestras aspiraciones, afirmando que el universo es fundamentalmente espiritual y es por tanto tal como el que desearíamos habitar. Sostuvieron, por ejemplo, que la existencia de Dios podría probarse por razonamiento y presentaron en efecto cierto número de pruebas. De ahí que, cuando los hechos brutos de la experiencia parecían contradecir el carácter espiritual de la realidad afirmada por la razón, los racionalistas procuraron demostrar que el mundo que nos es revelado por nuestra experiencia sensorial es en cierto sentido ilusorio, y que presenta un aspecto que desmiente la realidad a la que tiende el razonamiento filosófico. Así, el racionalismo en filosofía ha parado en creencias directamente opuestas a las de los racionalistas del mundo moderno, que niegan la existencia de un elemento sobrenatural en el universo.

Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716) y Spinoza (1632-1677) son racionalistas en el sentido filosófico que acabamos de indicar; los filósofos ingleses Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1766) son exponentes destacados de la escuela empírica.

Ejemplos de conocimiento "a priori". He indicado anteriormente que si el universo fuese fundamentalmente de la misma naturaleza que el reino de las matemáticas, sería posible descubrir la verdad por el proceso de razonamiento que parte de premisas evidentes. Descartes y Leibniz fueron ambos eminentes matemáticos y, conforme a ello, su filosofía presenta marcado carácter matemático. Es decir, afirmando que poseemos conocimiento incontestable independientemente de nuestra experiencia sensorial, procedieron a emplear su razón a fin de deducir cómo debería ser el universo para explicar que nosotros poseamos tal conocimiento.

El problema de si tenemos en realidad conocimiento independientemente de la experiencia sensorial, en otras palabras, de si tenemos conocimiento a *priori*, es debatido en extremo. Sus ejemplos más convincentes en apariencia pertenecen al reino de la lógica y al de las matemáticas. Para que podamos darnos cuenta de cómo es posible la existencia del conocimiento *a priori* tomemos como ejemplo nuestro conocimiento del hecho de que dos y dos son cuatro. ¿Cómo llegamos a saber este hecho? En primer lugar es necesario que tengamos alguna experiencia real de objetos concretos, de cuentas, por ejemplo. El niño que aprende aritmética maneja precisamente tales objetos y se le hace notar que cualquier par de cuentas combinado con cualquier otro par da cuatro. La próxima etapa es advertir que la verdad de este hecho no depende absolutamente de la naturaleza de los objetos contados; en una palabra, que es verdad no sólo con respecto a los objetos que han sido realmente contados sino con respecto a todos los objetos de cualquier clase, tanto los que han sido contados como los que no lo han sido. Así, pues, no se requiere ningún número adicional de ejemplos para establecer la ver-

dad de la proposición general de que dos y dos son cuatro, que se ve es independiente de cualquiera de los ejemplos que la hayan po- dido ilustrar. Aunque haya sido necesario un ejemplo para llamar nuestra atención hacia la proposición general, la consideración ade- cuada de este solo ejemplo establece la proposición general con completa certidumbre psicológica.

Relación de la experiencia sensorial con el conocimiento "a priori". Cuando asimos la verdad de una proposición matemática general, nuestra mente da un salto desde los ejemplos mismos en los cuales ha sido verificada la verdad de la proposición hasta advertir la verdad de todos los ejemplos verificados o sin verificar, es decir, hasta la aprehensión de la proposición general misma. Ahora bien: puesto que la proposición general abarca ejemplos que no han sido experimentados, nuestro conocimiento, implicando, como lo hace, conocimiento de ejemplos no experimentados, no puede estar ente- ramente basado en la experiencia. La experiencia de ejemplos, aun- que necesaria para llamar nuestra atención a determinado punto de conocimiento general no constituye, pues, su único fundamento y nuestro conocimiento de la proposición general, una vez obtenido, tampoco depende de los ejemplos que hayamos examinado. Una manera de expresar este hecho es decir, con el filósofo Kant (1724-1804), que aunque nuestro conocimiento comienza con la experien- cia, no surge todo de ella, y el conocimiento que no surge de la experiencia es lo que hemos llamado *a priori.* Es conocimiento que hemos poseído siempre, en cierto modo, pero ha sido necesario que los ejemplos realmente experimentados llamasen nuestra atención hacia su existencia.

Al afirmar que hay un conocimiento de este tipo, los raciona- listas estaban en lo cierto, y los empiristas, en cuanto lo negaban, estaban equivocados. Así, pues, aunque a muchos filósofos modernos les es imposible estar de acuerdo con Descartes y los otros raciona- listas en que realmente conocemos *a priori* muchas de las cosas que según ellos conocíamos, concuerdan con ellos en que este tipo de conocimiento es por lo menos posible. Si admitimos que existe el conocimiento *a priori,* se seguirá entonces que conocemos muchas cosas que no podemos probar; será garantía suficiente en su verdad el que sean evidentes al intelecto. Así encontramos que Descartes dice que el conocimiento es dado por la visión clara del intelecto.

En otras palabras, el hecho de concebir algo en mi mente clara y distintamente es para él razón suficiente para considerar verdadero lo que concibo clara y distintamente. La afirmación es sumamente debatida, pero los problemas que suscita corresponden con más propiedad al capítula próximo.

Limitaciones del conocimiento "a priori". A la luz de la discu- sión anterior, creo que podemos inferir sin peligro que poseemos en verdad conocimiento no derivado de la experiencia sensorial. Pero debemos cuidar de no permitirnos suponer que tal conocimiento es más extenso de lo que realmente es. Nos ayudará a precavernos con- tra este error la afirmación de dos principios que gobiernan y hasta cierto punto limitan su finalidad. Primero, aunque no se puede pro- bar por la experiencia, el conocimiento *a priori* es obtenido normal- mente por la experiencia. Es decir, parece necesario que tengamos experiencia sensorial de algunas cosas antes de que podamos tener conocimiento *a priori* de alguna —conocimiento sensorial de deter- minadas parejas antes de que podamos saber que dos y dos son cua- tro, de triángulos trazados en la pizarra antes de que tengamos co- nocimiento de las verdades geométricas generales—. Una manera de expresar este principio es decir que nuestras limitaciones psicológicas son tales que necesitamos tener experiencia sensorial antes de que podamos tener conocimiento *a priori,* si bien aquello de que tenemos conocimiento *a priori* es distinto de aquello de que tenemos conoci- miento sensorial. En segundo lugar, el conocimiento *a priori* no puede informarnos sobre lo que existe en el mundo físico. Bien pu- diera ser que el mundo físico no fuera de veras importante y que hubiera otro mundo a la vez más real y más perfecto que el que nos dan a conocer nuestros sentidos, y que podamos conocer *a priori.* Como veremos, muchos filósofos fueron de este parecer, y conside- raron la filosofía como el esfuerzo continuo para determinar por medio del razonamiento *a priori* las características de un mundo real que, según creían, se halla tras el mundo de la experiencia sensorial. La filosofía así concebida se conoce con el nombre de metafísica o estudio de la realidad, y nos ocuparemos de ella en la Parte III. Cual- quiera que sea la actitud que nos sintamos inclinados a adoptar con respecto a la existencia y a la naturaleza del llamado mundo real, creo que podemos admitir sin peligro que, en lo que concierne al mundo físico, nos familiarizamos con su contenido mediante la experiencia sensorial y no mediante el conocimiento *a priori.*

Lo anterior hará las veces de breve sumario de las conclusiones de una discusión a la que los filósofos han dedicado considerable atención —la controversia sobre la existencia y finalidad del conocimiento *a priori* constituyó el centro del interés de la filosofía de los siglos XVII y XVIII— y como formulación de las conclusiones a que se adheriría la mayor parte de los filósofos modernos.

Sin proseguir más adelante la discusión, me propongo completar las conclusiones antes esbozadas, a las cuales, como he dicho, estarían dispuestos a adherirse casi todos los filósofos, por medio de varios argumentos que ilustran las limitaciones y realizaciones del conocimiento *a priori*, tomadas de la historia misma de la filosofía. Comencemos con las limitaciones.

Pruebas ontológicas de la existencia de Dios. Como he observado ya, muchos filósofos han sostenido que por puro proceso de razonamiento podemos deducir lo que debe ser la naturaleza del universo. Un ejemplo famoso de este tipo de razonamiento es la prueba ontológica de la existencia de Dios. La prueba, que procura deducir la existencia de Dios de la idea de Él, aparece en cantidad de formas distintas en las obras de varios filósofos. La formulación más antigua aparece en las obras del filósofo San Anselmo, arzobispo de Canterbury (1033-1109). Kant formula del siguiente modo la prueba de San Anselmo. "El más real de todos los seres contiene toda la realidad; estamos autorizados a admitir que tal ser es posible... Pero en toda realidad está incluida la existencia; luego, la existencia pertenece al concepto de un ser posible. Ahora bien: si el ser posible no existe, se niega su posibilidad interna y tal negación es una contradicción". Esto suena extraño a oídos modernos; más comprensible es la formulación de Descartes: "Cuando la mente —dice Descartes— pasa revista a las diferentes ideas que hay en ella descubre la que es con mucho la principal de todas —la de un ser omnisciente, todopoderoso y absolutamente perfecto—, y observa que en esa idea está contenida no sólo la existencia posible y contingente, como en las ideas de todas las otras cosas que percibe claramente, sino la existencia absolutamente necesaria y eterna. Y de la misma manera que, por ejemplo, la mente tiene la firme persuasión de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, porque la igualdad de sus tres ángulos a dos rectos está comprendida necesariamente en la idea de triángulo, así también por percibir que la existencia necesaria y eterna está comprendida

en la idea que tiene de un ser absolutamente perfecto, debería concluir manifiestamente que tal ser absolutamente perfecto existe".

La argumentación puede formularse en términos modernos de la manera siguiente: Tengo una idea de perfección; si no la tuviera no sabría, como ciertamente sé, frente a varias cosas imperfectas que son en efecto imperfectas, ya que no poseería ninguna norma por referencia a la cual pudiera condenarlas como imperfectas. Pero la perfección que no existe no es realmente perfecta, puesto que, careciendo de existencia, carecería de un elemento cuya presencia es evidente que la realizaría y mejoraría. Así, pues, la idea de perfección implica la existencia de la cosa perfecta o ser cuya idea postula. Luego la perfección existe. Luego Dios existe. Más brevemente, la idea de Dios es la idea de un ser absolutamente perfecto. Pero a lo perfecto o a lo completo corresponden todos los atributos: poder, bondad, saber y también *existencia*. Luego Dios existe necesariamente.

Crítica de Kant. Kant criticó agudamente esta prueba. En la medida en que parece plausible, su plausibilidad depende, según demuestra, de una confusión entre existencia *concebida*, es decir, existencia sobre la que nosotros reflexionamos, y existencia *real*. La prueba trata, en efecto, la existencia concebida y la existencia real como si fueran sinónimos. Pero la circunstancia de que yo conciba algo no hace a ese algo real; puedo concebir que el planeta Venus está habitado por monstruos terríficos que se pasan la vida resolviendo ecuaciones bicuadradas, pero mi "concepción" no ofrece ningún motivo para suponer que los habitantes de Venus tengan de veras esa naturaleza ni se empeñen de veras en esa tarea. Como dice Kant: "Sin duda tengo en mi bolsillo cien pesos más si de hecho los poseo que si tengo la concepción de ellos, es decir, si tengo su mera posibilidad." La conclusión es que el hecho de que podamos brindarnos con la concepción de un ser abolutamente perfecto, y de que así lo hagamos, no ofrece en sí mismo ninguna garantía de la existencia del ser.

Prueba cosmológica. Otro famoso ejemplo de una prueba *a priori* de la existencia de Dios, también criticada por Kant, es la llamada cosmológica. Esta prueba, que fue empleada por filósofos tan diversos como Descartes, Berkeley, Leibniz y hasta Hobbes (1588-1679), y que en nuestros propios días es aducida muchas veces por

los apologistas teológicos, la formula Leibniz, de la siguiente manera: "Así, es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, se halle fuera de la serie de las cosas contingentes, es decir, en un ser necesario que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no habría aún razón suficiente con que acabar. Ahora bien: la última razón de las cosas se llama Dios." (Y Dios, así definido, debe existir, desde que las cosas existentes requieran una causa existente.) La formulación de Kant es más compendiosa; es también más clara: "Si algo existe, debe existir también un ser absolutamente necesario... [pues] cada cosa contingente debe tener su causa y esta causa —si es contingente— debe tener su causa hasta que la serie de causas subordinadas termine en una causa absolutamente necesaria, sin la cual la serie no sería completa... Ahora bien: yo, por lo menos, existo, luego existe un ser absolutamente necesario."

La argumentación contiene dos pasos: 1) Todo hecho contingente [1] debe tener una causa; 2) toda cosa que existe debe tener una causa última que explica completamente la cosa siendo ella incausada. Kant acepta 1) pero niega 2). ¿Por qué, pregunta, no podría extenderse indefinidamente la serie causal de hechos encadenados, y en tal caso, por lejos que lleváramos nuestra investigación, nunca llegaríamos a la causa primera más remota y completamente explicativa? No porque la relación causal tal como la conocemos sea universal, se desprende que debe de haber, en consecuencia, una causa primera. La opinión de que debe de haberla tampoco es un corolario o una deducción de la opinión de que todos los hechos contingentes tienen causas. Es más bien una contradicción de esta opinión, puesto que como una causa primera es ex *hypothesi* incausada, contraría nuestra experiencia de la causación universal.

La explicación de estas críticas no debe extenderse más allá de su intención inmediata, que es revelar la falta de validez en las "pruebas" presentadas por los filósofos racionalistas que declaraban establecer la existencia de Dios por un razonamiento *a priori*. A decir verdad, Kant creía con todas sus fuerzas en la existencia de Dios, y presentó argumentos importantes en favor de su creencia. Pero se empeña en que la creencia en Dios no se base en argumentos poco sólidos —en verdad, la propia creencia de Kant en

1 Véase anteriormente el sentido de la palabra "contingente".

Dios derivaba más bien de la consideración de los hechos de la personalidad humana y de la naturaleza de la experiencia moral, que de conclusiones obtenidas por razonamientos abstractos— y no asentía tampoco a la opinión racionalista de que era posible, mediante el empleo de la *sola* razón especulativa *a priori*, establecer proposiciones que declaraban indicar lo que debe ser la naturaleza última del universo. La actitud de Kant será descrita con mayor detalle en el capítulo XIV.

Refutación "a priori" del dolor y del mal. Uno de los inconvenientes de los argumentos *a priori* sobre la naturaleza del universo como un todo es que se los puede aducir para apoyar conclusiones contradictorias. En efecto, es posible presentar argumentos *a priori* aceptables en pro de casi toda creencia metafísica que se nos antoje proponer; en pro y en contra. Tomemos como ejemplo la creencia en cuestión de que el universo es la creación de un Dios omnipotente y benévolo. La creencia tiene que hacer frente desde un comienzo a la dificultad ocasionada por los hechos evidentes del dolor y del mal, los cuales, evidentemente, hay que explicar de alguna manera. Sin son reales y existen por la voluntad de Dios, es difícil ver Su bondad. Si son reales y existen a su pesar, es difícil ver Su omnipotencia. Muchos teólogos se han declarado por eso en favor de la opinión de que son irreales. Es difícil ver qué sentido se puede dar a la palabra "irreal" en este contexto, pero para evitar controversias en una cuestión accesoria supongamos que se concibe el dolor y el mal como irreales en el sentido en que la felicidad y la bondad son reales. Pero no hay duda que yo *pienso* que sufro y que la gente me hace mal. Yo *pienso*, sin duda alguna, en mi vida diaria, que el dolor y el mal son reales. Si son de veras irreales, mi creencia es un error. Tal error ¿es real o irreal? Si es irreal no será *realmente* falso sostener que el dolor y el mal son reales y, por consiguiente, el dolor y el mal son reales. Pero si el error es real, el universo contiene entonces error real, real exactamente en el mismo sentido en que se afirma que el dolor y el mal no son reales. Ahora bien: o Dios creó este error real o existe a pesar de Él. En el primer caso, Dios no puede ser todo bondad, ya que la creación deliberada del error no es señal de un ser absolutamente bondadoso. En el último caso, Dios no es todopoderoso.

Importancia e intención del razonamiento anterior. No rei-

vindicamos finalidad alguna para la argumentación anterior. La hemos introducido no tanto por su propia causa como para ilustrar la facilidad con que la mente humana ejercitada en la dialéctica puede proporcionar argumentos *a priori* en pro y en contra de cualquier conclusión metafísica general que declara demostrar lo que *debe* ser la naturaleza de las cosas. Desde el punto de vista de la verdad histórica, la mayoría de esas argumentaciones han sido elaboradas con el fin de establecer una conclusión teísta, pues los seres humanos han presentado una marcada tendencia a emplear la razón con el fin de descubrir motivos para suponer que sus aspiraciones espirituales deben ser colmadas; pero es posible probar con métodos semejantes y empleando argumentos en apariencia no menos perentorios, que la hipótesis teísta es insostenible. La argumentación anterior ha sido incluida para ilustrar tal posibilidad.

Limitaciones de la razón y pretensiones de la intuición. Muchos filósofos se inclinan y se han inclinado siempre a dudar de que los problemas referentes al origen último, naturaleza y fin del universo puedan estudiarse con provecho con el método del razonamiento especulativo. Cuando se expresan tales dudas, lo que se impugna es la razón en el estricto sentido de la palabra, y se sostiene que el conocimiento de la naturaleza última y del fin de las cosas (si en verdad tal conocimiento es posible en la presente etapa de nuestro desarrollo), negando a la razón, es revelado a una facultad más afín a la que se conoce comúnmente con el nombre de intuición o penetración [1]. El místico, el santo, el hombre bondadoso, hasta el artista –sostienen los partidarios de esta opinión– están en contacto más directo con la verdad que el filósofo o el hombre de ciencia. Sus ocupaciones constituyen las sendas por las cuales se puede distinguir cabalmente la naturaleza real de las cosas. Por ejemplo, admitirán, aquellos hombres son incapaces de informar sobre las experiencias que revelan la verdad; o de aducir en apoyo de la visión del mundo a la que apuntan sus experiencias alguna cosa de naturaleza tal que la razón estuviese dispuesta a aceptarla como prueba; a menos, por cierto, que la belleza de un cuadro o de una sinfonía o el atractivo de la bondad desinteresada puedan considerarse como pruebas. (Se negaría redondamente que constituyen una verdadera prueba en favor de una

[1] Véase el Capítulo XIX, a propósito de un ejemplo de esta actitud en la filosofía de Bergson.

visión cualquiera del universo.) Con todo, existe un sentido en el cual el corazón y más todavía el espíritu del hombre puede tener razones propias de las que la razón nada sepa. Las consecuencias suscitadas por las pretensiones mantenidas en nombre de la intuición como facultad reveladora de la naturaleza de la realidad serán consideradas más adelante, en el Capítulo XIX.

Método filosófico de Spinoza. Con todo, recurrir a la intuición para que nos informe sobre la verdadera naturaleza de la realidad es, en filosofía, poco menos que una herejía, pues la mayor parte de los filósofos han sostenido que la naturaleza de las cosas podía ser descubierta, en parte por lo menos, por el ejercicio de la facultad de raciocinio. En otras palabras, han sido racionalistas. Quizá la más notable de las tentativas hechas para establecer y demostrar la naturaleza fundamental de la realidad por puro razonamiento es la de Spinoza. No me propongo entrar aquí en la exposición detallada de su filosofía [1]. Uno o dos ejemplos de su manera de razonar bastarán para dar una prueba más del carácter y limitaciones de los métodos racionalistas en filosofía.

La filosofía de Spinoza pertenece a la clase de sistemas metafísicos conocidos como monistas (de la palabra griega *monos*). Es decir, sostiene que en un importante sentido el universo es Uno y que este Uno es un todo único que constituye una unidad. Sostiene también que tal unidad es Dios. Luego su sistema es panteísta, pues afirma que en última instancia Dios es todo y todo es Dios. Ahora, empero, no nos interesan tanto las conclusiones de Spinoza como su método de establecerlas. El método, hablando en términos generales, es el adoptado por Euclides para probar las proposiciones geométricas. La obra más importante de Spinoza es su *Ética*, dividida en cinco partes —Dios, Naturaleza y origen de la mente, Naturaleza y origen de las emociones, Esclavitud humana, Libertad humana—. Cada división de la *Ética* comienza como un libro de geometría, con una serie de definiciones completadas por un conjunto de axiomas (a veces por un conjunto de postulados) y seguidos por proposiciones con sus pruebas y corolarios. Spinoza creía, en efecto, con Descartes y Leibniz, que el universo se parecía lo suficiente a las matemáticas para que la verdad pudiera obtenerse mediante el

[1] La filosofía de Spinoza es una forma de monismo; la mejor manera de considerar esta doctrina será relacionarla con la filosofía de Hegel, su más destacado exponente. Véase el Capítulo XVI.

proceso de razonar *a priori* a partir de premisas consideradas evidentes. Ahora bien, el reproche que puede dirigirse y generalmente se dirige contra ese método, tal como lo empleó Spinoza, es que sus definiciones y axiomas están en verdad muy lejos de ser evidentes; que, por el contrario, contienen o implican las conclusiones mismas que el filósofo trata de establecer; y que todo el proceso de prueba aparentemente lógica mediante el cual Spinoza procede a establecer esas conclusiones presupone, en las premisas de que parte, las creencias mismas que se propone probar.

La prueba del monismo, de Spinoza. Tomemos como ejemplo el método con que Spinoza establece la proposición de que el universo, unidad que todo lo abarca, es Dios. Aduce una cantidad de pruebas para esta proposición; de entre ellas, podemos tomar como típicas las siguientes: evidentemente, dice Spinoza, hay algo en el universo; en otras palabras, el universo consiste en una especie de materia o sustancia. Definamos, pues, esa materia o sustancia. "Por sustancia —dice— entiendo lo que es en sí mismo y lo que es concebido por sí mismo; en otras palabras, aquello de lo que se puede formar una concepción independientemente de cualquier otra concepción", y pasa a contraponer la sustancia así definida con lo que llama modo o modificación de la sustancia, es decir, cualquier mente o cosa particular que "existe dentro y es concebida por algo distinto de sí misma".

La parte importante de esta definición está contenida en la expresión "concebida por sí misma", porque basado en tal expresión, declara Spinoza demostrar que el universo es un todo único que abarca todas las cosas.

Supongamos, dice, que existe algo además de la sustancia. Tendríamos entonces que concebir la sustancia como limitada, por lo menos en extensión, por este algo. El universo consistiría, en efecto, en sustancia *más* algo, es decir, en sustancia limitada por algo. Luego, la explicación completa de la sustancia implicaría la mención de aquello que, en virtud de ocupar el universo junto con la sustancia, limitaría la sustancia. Por consiguiente, si ha de satisfacer su definición y ser "concebida por sí misma", la sustancia ha de ser ilimitada. Por el mismo razonamiento puede demostrarse que la sustancia es incausada, desde que si hubiese otras causas fuera de ella misma para producirla, no podría ser "concebida por sí misma". Luego, si la sustancia es "concebida por sí misma", es decir, si no

hay que agregar a la idea de sustancia la concepción de que "no es otra cosa", debe existir única, abarcándolo todo, e incausada.

Crítica de la prueba. Pero ¿por qué, puede preguntarse, ha de ser concebida así? Al parecer, la respuesta es "porque así es como empezamos por definirla". Pero ¿por qué había de ser definida así? No está claro. Si sustancia quiere decir simplemente "todo lo que hay", naturalmente debe existir, debe ser "concebida por sí misma" y debe abarcarlo todo. "Si los hombres consideraran la naturaleza de la sustancia, dice Spinoza, la proposición (de que la existencia pertenece a la naturaleza de la sustancia) sería un axioma universal y se la tendría por un truísmo." Sin duda alguna, si sustancia quiere decir "todo lo que hay"; pero en ese caso, lo que el argumento habrá probado es que "todo lo que hay" existe, es "concebido por sí mismo" y lo abarca todo; es decir, habrá probado que "todo lo que hay" existe y es "todo lo que hay". En otras palabras, si admitimos que sustancia en la definición original significa simplemente "todo lo que hay", entonces la definición inicial contiene dentro de sí misma la conclusión. No vale la pena de probar tal conclusión. Es en verdad pura tautología, es decir, la afirmación de la misma cosa de dos maneras distintas; y, sin duda, no es el propósito de Spinoza probar una tautología. Lo que él ansía establecer es que "todo lo que está allí" tiene cierto carácter, que es de hecho una unidad, y que esa unidad es Dios. Pero su argumentación, si bien logra probar una tautología, está muy lejos de establecer la nueva proposición.

Procede de la manera siguiente: da primero otra definición, esta vez la de Dios, como "un ser absolutamente infinito". Hemos probado ya que "sólo puede haber una sustancia" y que la "sustancia es necesariamente infinita".

Por consiguiente, concluye Spinoza, la sustancia es Dios. Pero esa conclusión no se infiere de tales premisas. Lo que se ha demostrado es que la sustancia existe en el sentido de ser "todo lo que hay". Lo que se admite es que tal "todo lo que hay" es un Dios infinito. Si hay un Dios infinito ha de ser sin duda idéntico a la sustancia, y por consiguiente, ha de existir. Pero la conclusión no está establecida; se la admite en la definición original de Dios. Lo que Spinoza ha probado es sencillamente que la sustancia, en el sentido de "todo lo que hay", existe. No ha probado que existe

la sustancia que es, a la vez, una unidad y un Dios que posee las características peculiares de ser bueno, sabio y poderoso.

Dudas sobre el éxito de métodos semejantes al de Spinoza. Así, puede sostenerse que ha fracasado la tentativa de Spinoza de probar con un razonamiento *a priori*, partiendo de premisas admitidas como evidentes, que el universo es de cierto tipo. Y muy bien podemos compartir la duda moderna de si cualquier intento de demostrar por tales métodos solamente que la *naturaleza* del universo es de "tal o cual manera" puede tener éxito. Como quiera que sea, no parece que haya tenido éxito ninguna de las numerosas tentativas hechas hasta el momento siguiendo ese plan.

RUSSELL, BERTRAND. — *Los poblemas de la filosofía.* Capítulos VI - XVIII.
AARON, R. I. — *La naturaleza del conocimiento.*
La *Ética* de Spinoza, Partes I y II, da un buen ejemplo del método racionalista *a priori* en filosofía. La *Monadología* de Leibniz, también puede leerse con provecho. R. Adamson, *El desarrollo de la filosofía moderna,* tomo I, es una obra clásica que contiene en la Parte I una exposición de los filósofos racionalistas y de sus métodos, y en la Parte II una exposición de los empiristas.
BACON. — *Novum organum.* (Editorial Losada.)
DESCARTES. — *Discurso del método.* (Editorial Losada.)
Meditaciones metafísicas.
SPINOZA. — *Principios de la filosofía de Descartes.*
Ética.
LOCKE. — *Ensayo sobre el entendimiento humano.*
BERKELEY. — *Principios del conocimiento.* (Editorial Losada.)
HUME. — *Investigación sobre el entendimiento humano.* (Editorial Losada.)
LEIBNIZ. — *Tratados fundamentales.* (Editorial Losada.)
O. HAMELIN. — *El sistema de Descartes.* Capítulos XIII y XIV.
H. BERGSON. — *L'intuition philosophique,* en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1911, págs. 809 y sigs.
Introduction à la Métaphysique. Ibid., 1903.

CAPÍTULO V

LA LÓGICA Y LAS LEYES DEL PENSAMIENTO

Introducción: función de la lógica. En el último capítulo señalé las limitaciones del conocimiento *a priori.* Observaba que por razones *a priori* no podemos obtener información sobre lo que existe en el mundo físico, y que parece improbable que las tentativas hechas hasta el momento para determinar por métodos exclusivamente *a priori* las características del universo como un todo hayan logrado su objeto. Aventuré, además, el parecer de que es improbable que tenga éxito cualquier nueva tentativa que siga ese plan. En este capítulo me ocuparé más bien de las realizaciones del razonamiento *a priori.* ¿De qué clase, preguntaré, son las cosas que podemos conocer *a priori* y qué clase de conocimiento es el que proporciona el razonamiento *a priori?* La respuesta a estas preguntas implica la consideración de la rama de la filosofía conocida con el nombre de lógica.

Históricamente, la lógica ha formado una de las principales secciones de la filosofía. A veces se la trata también aisladamente como un tema de estudio separado; así tratada se la conoce generalmente como lógica formal. La lógica formal puede definirse como la investigación sistemática de los principios del razonamiento válido, es decir, de los principios de los que depende el razonamiento válido. Algunos filósofos han descripto la lógica como el estudio de las "leyes del pensamiento" o de los "procesos del razonamiento". Pero la expresión "leyes del pensamiento" no es sólo ambigua, como veremos más tarde, sino también, en cuanto sugiere que las leyes que gobiernan el pensamiento correcto son también leyes mentales (en el sentido de "mental" en que ser "ley mental" es ser una ley sobre el funcionaminto de la mente), decididamente induce a error. Porque, para volver a la definición que acabo de dar, la mayoría de los lógicos están ahora de acuerdo en que "los principios de los

que depende el razonamiento válido" son principios de forma. Así, pues, cuando la lógica pregunta cuáles son las características diferenciales de un proceso válido de razonamiento y cuáles son las notas del que no lo es, la respuesta estará dada en términos de ciertos principios y condiciones formales que, aunque gobiernan cadenas válidas de razonamiento, no son en sí mismos razonamientos ni partes de un razonamiento. El engranaje de la mente puede y, en verdad, si funciona correctamente, debe conformarse a estos principios, pero ellos en sí mismos son independientes de la manera en que funciona nuestra mente. En estos últimos años la lógica formal ha tendido a caer en descrédito. Sus elementos fueron establecidos por Aristóteles (385-322 a. C.) en la última parte del siglo IV antes de Cristo, y la lógica aristotélica, como se la llamó, dominó completamente la materia hasta tiempos comparativamente modernos. Recientemente, sin embargo, la lógica aristotélica ha sido sometida a serias críticas que adoptan dos formas principales. La primera dice que, desde el punto de vista de la psicología, los principios de Aristóteles no proporcionan una explicación verdadera de la manera en que funciona la mente; y la segunda dice que la lógica formal tiende a degenerar en una serie de ejercicios verbales en los cuales el talento dialéctico se considera más importante que la obtención de la verdad. Esas dos críticas han sido esgrimidas con fuerza considerable por una escuela de filósofos modernos conocidos con el nombre de pragmatistas [1]. Más adelante se encontrará un ejemplo de la clase de crítica que los pragmatistas asestaron contra los métodos tradicionales de la lógica formal.

Lógica moderna o generalizada. Hace pocos años ha surgido un nuevo tipo de lógica que ha efectuado una verdadera revolución en el tema. Esta lógica, conocida específicamente como moderna y a veces como lógica generalizada, data de la publicación anterior a la guerra, de una célebre obra titulada *Principia Mathematica*, por el profesor Whitehead y Bertrand Russell [2]. La publicación de esa obra dio un nuevo ímpetu al estudio de la lógica y ocasionó una ruptura con la tradición aristotélica que había dominado en ese terreno durante dos mil años. La ruptura fue, sin embargo, con la tradición aristotélica más bien que con Aristóteles mismo. En la *Introducción moderna a la lógica*, el texto más conocido sobre el

1 En el Capítulo XVI se hallará una explicación del pragmatismo.
2 El primer volumen fue publicado en 1910, el segundo en 1912.

tema, la profesora Stebbing se esmera en señalar que las opiniones del lógico moderno constituyen la evolución perfectamente natural de las de Aristóteles. "A través de todo el libro, dice en la introducción de su obra, se subraya la continuidad de algunas doctrinas de Aristóteles con las de los lógicos matemáticos."

La introducción de la palabra "matemáticos" requiere alguna explicación. A la par que sostienen la continuidad de desarrollo, los lógicos modernos se han apartado en forma importante de la lógica aristotélica tradicional, y rechazan muchas de las más importantes doctrinas de Aristóteles —por ejemplo, la doctrina de que toda proposición asigna un predicado a su sujeto [1], la clasificación de los tipos de proposiciones y la reducción de todos los procesos deductivos a la forma silogística [2]—. La característica distintiva de la concepción moderna de la lógica es su formalismo. Es decir, conciben la lógica como un estudio no tanto del proceso del razonamiento como de la naturaleza de la forma. La lógica así concebida tiene mucho de común con las matemáticas puras; porque las matemáticas revelan que las pruebas son completamente perentorias sólo cuando son completamente formales. Puede decirse que el fin de la lógica moderna es el establecimiento de la prueba en terrenos distintos del matemático y, como sostienen sus expositores, sólo puede triunfar en la realización de este ideal, en cuanto su materia comparte el formalismo de las matemáticas. Como las matemáticas, hace un uso considerable de los símbolos. Otra característica de la lógica moderna es su mayor grado de generalización, comparada con la lógica tradicional. Su objeto es presentar todos los procesos de razonamiento formal como si surgieran de muy pocos principios fundamentales que la lógica comparte con las matemáticas. Por eso se la conoce a veces con el nombre de lógica generalizada. La lógica moderna suele ser difícil y técnica y está todavía en estado de fluidez y crecimiento. Por esa razón no intentaré tratar el tema en la presente obra, y me contentaré con recomendar al lector la *Introducción moderna a la lógica*, por la profesora Stebbing, que contiene una explicación completa del tema.

La lógica como ejemplo de conocimiento "a priori". De lo dicho, el lector está autorizado a colegir que la lógica estudiada du-

1 Ver Capítulo VI.
2 Ver más adelante.

rante los últimos dos mil años –es decir, la lógica formal, que deriva de Aristóteles– ha perdido mucho de su importancia tradicional. Admitimos que no han sido dadas las razones para tal conclusión, ya que darlas hubiera implicado, precisamente, la exposición de las opiniones de los lógicos modernos, exposición de la que acabo de excusarme a causa de su tecnicismo. Así, pues, sólo puedo pedir al lector que acepte el hecho que me propongo invocar como motivo para omitir toda explicación formal de la lógica de Aristóteles. Omitir la lógica moderna porque es prematura y la lógica aristotélica porque está muerta puede sorprender al lector como un proceder poco honesto. Sólo está en mi mano asegurarle que tan arrogante manera de tratar el tema, o mejor dicho, de no tratarlo, corresponde a la realidad del caso, y procurar defenderme señalando que, aunque no me ocupo formalmente de la lógica, no por eso omitiré toda discusión de los problemas lógicos. Por el contrario, me propongo introducir algunas de las cuestiones más importantes que la lógica trata, como continuación de la discusión general del conocimiento *a priori* comenzado en el capítulo anterior. Este modo de estudiar es natural, pues el conocimiento cuya existencia demuestra la lógica constituye uno de los ejemplos más claros y concluyentes de tal tipo de conocimiento.

El principio inductivo. Es evidente que hay ciertas verdades que conocemos con un sentimiento de la más completa certidumbre psicológica que somos capaces de abrigar. Sabemos, por ejemplo, que si el sol se levanta mañana, se levantará por el este. Sabemos que si las manecillas del reloj señalan ahora las diez, después de un intervalo de una hora, si el reloj está en marcha, señalarán las once. Conocemos también ciertas leyes de carácter general que gobiernan, según creemos, el mecanismo de la naturaleza: por ejemplo, que si el oxígeno y el hidrógeno se asocian en cierta proporción, formarán como resultado agua; que la atracción de los cuerpos varía inversamente al cuadrado de la distancia entre ellos, y que si el agua llega a cierta temperatura se convertirá en vapor. Dícese que estas leyes ilustran un principio general que conocemos con el nombre de uniformidad de la naturaleza, y meditando hallaremos que la mayor parte de nuestras creencias con respecto a la conducta de determinadas cosas en ocasiones particulares, por ejemplo, la creencia de que el sol saldrá mañana por el este, y la creencia que tenemos a las diez de que dentro de una hora las manecillas del reloj señalarán

las once, se basan en la creencia en ese principio. Como creemos que el mecanismo de la naturaleza es ordenado y está gobernado por leyes uniformes, creemos que las ocasiones futuras que ejemplifican esas leyes se parecerán a las pasadas. La creencia en la semejanza entre el futuro y el pasado, expresada a veces con la frase "a igual causa, igual efecto", tiene, evidentemente, la mayor importancia, tanto para el hombre de ciencia como para el hombre práctico. En rigor, nuestra admisión de su verdad se halla implícita en casi todas las acciones de nuestra vida de vigilia. Si al sentarme al desayuno, no creyera que el tocino y los huevos que me agradaron y alimentaron ayer volverán a agradarme y a alimentarme esta mañana, y creyera, en cambio, que me envenenarían, me moriría de hambre.

¿Cuál es la fuente de nuestro conocimiento o, si se prefiere la expresión, cuáles son los motivos de nuestra creencia en la uniformidad de la naturaleza, en la cual se fundan, a su vez, nuestras creencias con respecto a la conducta de las cosas particulares? La respuesta a esta pregunta es que el conocimiento o creencia en la uniformidad de la naturaleza se basa en un principio conocido con el nombre de principio inductivo, que puede expresarse de la manera siguiente: "Cuando hemos hallado que dos cosas han estado asociadas gran número de veces y que ninguna vez se ha observado que una de ellas ocurriera sin la otra, el ocurrir una de ellas en una nueva ocasión hace probable que la otra también ocurra. En las mismas circunstancias un número suficiente de casos de asociación[1] en el pasado aumenta la probabilidad de una nueva asociación en el futuro, y el aumento de probabilidades continúa sin límite hasta acercarse a la certeza". Por ejemplo: se ha visto siempre, en el pasado, que la asociación del agua con cierta temperatura, en ausencia de condiciones perturbadoras, ha tenido como resultado vapor, y *dadas las mismas circunstancias*, no se ha conocido ningún caso de asociación del agua y de la temperatura en cuestión que no haya tenido por resultado vapor de agua. Tal conocimiento proporcionado por el principio inductivo, puede expresarse en forma de ley general; "cuando el agua llega a la temperatura de 100°C

[1] "Asociación" quiere decir asociación estadística, es decir, asociación real y material. No quiere decir asociación mental, es decir, el asociar nosotros casos en nuestra mente. La explicación en las páginas posteriores subraya la importancia de este distingo.

se transforma en vapor[1]. Ahora bien: esta ley pasa por describir la conducta del agua toda, no solamente la del agua que ha llegado a dicha temperatura y a propósito de la cual se ha observado que se convierte en vapor, sino también la del agua que llega a la temperatura en cuestión pero no ha sido observada: no sólo la de toda el agua que ha existido en el pasado y existe ahora en el presente, sino también la de toda el agua que puede existir o que existirá en el futuro. En una palabra, formula una declaración sobre la conducta de toda el agua en todas partes y en todos los tiempos, que está asociada con la temperatura requerida. Al hacerlo así sobrepasa la experiencia. La experiencia puede verificar la ley con respecto a los casos que han sido examinados, pero no puede aclarar los que no lo han sido. Además, la experiencia no puede decir una palabra sobre el futuro. Sin embargo, la mayor parte de la gente convendría en que tenemos conocimiento de esta ley general que gobierna la conducta del agua, y creemos con todas nuestras fuerzas que se aplicará a la conducta del agua en el futuro; y tenemos este conocimiento y mantenemos esta creencia porque sabemos, o creemos saber, que el principio de inducción es verdadero. ¿Cómo, pues, llegamos a saberlo? Hemos visto que no como resultado de la experiencia, puesto que el principio de inducción, en razón de su misma generalidad, se aplica a cosas que no hemos experimentado. Así, pues, el principio mismo no puede probarse por la experiencia.

El conocimiento "a priori" está presupuesto en la organización de la experiencia sensorial. Además, el principio de inducción o un principio semejante sirve de base a la experiencia sensorial a la vez que es implicado por ella. El hecho tiene importante repercusión en la polémica entre los empiristas y los racionalistas, donde se originó la presente discusión. A la luz del examen anterior, admito como bastante seguro que tenemos conocimiento no obtenido por la experiencia sensorial; en este punto, pues, los racionalistas estaban en lo cierto. ¿Pero no se ha de presuponer tal conocimiento para explicar el hecho mismo de tener experiencia sensorial? La respuesta depende de lo que entendamos por experiencia sensorial. También depende de la opinión que adoptemos con respecto a la naturaleza de la percepción sensorial, que hemos discutido en los tres primeros capítulos. Supongamos, sin embargo, que adoptamos provisionalmente la opinión de que las entidades que aprehendemos directamente en la experiencia sensorial no son sillas y mesas, sino las manchas de color y los toques de sonido que hemos llamado datos sensoriales[1]. Aunque tengamos contacto sensorial directo con los objetos físicos es claro, por lo menos, que no experimentamos con nuestros sentidos *la totalidad* de lo que se llama un objeto físico. Admitiendo esto, ¿qué es lo que implica, pues, la opinión ingenua de que tenemos en verdad experiencia sensorial de sillas y mesas? Es indudable que implica algún principio general que, si se formulara explícitamente, podría expresarse más o menos en los siguientes términos: "Las leyes de la perspectiva me autorizan a inferir que la mancha de color que estoy viendo ahora, y la mancha de color que vería si moviese la cabeza dos dedos a la derecha, pertenecen a la misma mesa o están causadas por ella". O bien: "La forma alargada y parda que veo ahora, y las cuatro formas pardas y cilíndricas que vería si me arrastrara por el suelo, son, una y otras, partes del mismo objeto, o sea, la mesa". ¿Cómo, pues, conozco tal principio? Porque la experiencia anterior me ha enseñado que las manchas de tal clase y las formas de tal clase pertenecen realmente al mismo objeto físico, una mesa, o están realmente causadas por él; y sobre la base de la experiencia anterior procedo a inferir que le pertenecen o están causados por ella también en esta ocasión. El punto importante del ejemplo es que, a menos de estar dispuestos a adoptar una opinión muy sencilla e ingenua del proceso de la percepción —y tal opinión es casi sin duda insostenible—, deben admitirse como verdaderos ciertos principios generales, como el principio de inducción, para que podamos explicar el hecho de que en la vida corriente creemos tener experiencia sensorial de sillas y mesas, cuando en realidad aprehendemos directamente con nuestros sentidos algo completamente distinto. Así, la experiencia que creemos tener del mundo ingenuo de los objetos implica el principio de inducción y presupone, por consiguiente, nuestro conocimiento de la validez del principio. Lo que llamamos experiencia sensorial presupone, en una palabra, el empleo de principios *a priori* para organizar los datos fragmentarios que nos son dados en la sensación. Con todo, la experiencia sensorial ni sugiere ni confirma tales principios. Pero, si no podemos

[1] Omito, para mayor sencillez, la complicación introducida por el hecho de que a grandes alturas en que la presión es menor, el agua se convierte en vapor a temperatura más baja.

[1] Ver Capítulo III.

probar por experiencia el principio de inducción, ¿podemos probarlo por otro método, por ejemplo, mediante la razón? Desgraciadamente no podemos.

El principio deductivo. Nuestra impotencia resultará clara si pasamos a considerar algunos otros principios generales que ciertamente conocemos y que empleamos a cada momento. Supongamos que dos hombres están discutiendo sobre si tal camino los llevará al punto X. "Convendrás, dice uno de ellos, en que si podemos llegar a Y habremos hecho buena parte del camino para X." "Así es", replica el otro. "Bien, pues, continúa el primero; este camino va a Y porque así lo dice el poste. Luego nos conducirá a X." Lo cual se consideraría como un argumento perfectamente razonable, y constituiría un motivo válido para tomar el camino a Y. Es evidente, sin embargo, que el razonamiento implica un salto definido, un salto indicado por la palabra "luego". Porque se conoce tal y cuál cosa (que Y se halla en el camino a X) y además se conoce otra cosa (éste es el camino a Y), inferimos "luego" algo distinto (éste es el camino que hemos de seguir) y esto que inferimos y que llamaríamos nuestra conclusión constituye un conocimiento nuevo. Nos dice algo que no sabíamos antes. ¿Cómo llegamos, pues, a tal conocimiento? En virtud de un principio conocido a veces con el nombre de principio de deducción, que se puede formular de la manera siguiente: "Supongamos que sabemos que si la proposición A es verdadera, la proposición B es verdadera. Así, nuestro principio afirma que todo lo implícito en una proposición verdadera es verdadero. Es decir, es un principio acerca de la implicación y lo que nos dice se refiere a algunas de las condiciones en que una cosa implica verdaderamente otra. Ahora bien: siempre que en el curso de una argumentación o de una cadena de razonamiento empleamos expresiones como "luego", "se sigue que", "de ahí", "así, pues", "la conclusión es", "podemos deducir", estamos empleando este principio. Estamos diciendo, en efecto, que si partimos de dos premisas ([1]. El camino que va a Y es también el camino que nos llevará a X, y [2]. Éste es el camino que va a Y), ambas verdaderas y que sabemos verdaderas, podemos obtener entonces una conclusión (éste es el camino que hemos de tomar), que es distinta de las premisas y también verdadera. ¿Cómo conocemos el principio deductivo en virtud del cual llegamos a esta conclusión, que es a la vez nueva y verdadera?

El principio deductivo no es conocido por experiencia. Es evidente que no lo conocemos por experiencia, porque la clase de conocimiento que nos da el principio, por ejemplo, el conocimiento de que siguiendo tal camino llegaremos a X, es conocimiento acerca de algo que no hemos experimentado todavía, pero esperamos experimentar en el futuro, en razón de nuestra fe en el principio. Además, el principio deductivo, como el principio inductivo, tiene aplicación universal. Las cosas a que se refieren las proposiciones A y B no precisan ser cosas que hayamos experimentado; no precisan siquiera ser cosas existentes. Sabemos, sin embargo, que el principio deductivo se cumplirá respecto de proposiciones acerca de ellas. Más sorprendente es todavía el hecho de que son verdaderas, para obtener conclusiones por la aplicación del principio. Lo que en su forma más generalizada afirma el principio deductivo es: "Si hay una proposición A y sabemos que es verdadera, y si sabemos, además, que si la proposición A es verdadera, otra proposición B será verdadera, *entonces* sabremos también que la proposición B *es* verdadera". Nótese que este aserto no contiene ninguna afirmación sobre que *haya* una proposición A que *ha sido afirmada*, o que *es verdadera*. En otras palabras, formulamos declaraciones que no se refieren precisamente a las proposiciones sino a las relaciones que en ciertas circunstancias existirían entre ellas si hubiese proposiciones. No estamos hablando, en efecto, de lo que existe, sino de lo que podría existir dentro de ciertas circunstancias; no de lo que es verdadero sino de lo que podría serlo, si alguna otra cosa fuera verdadera.

Ni está probado por la razón. El principio deductivo tampoco puede probarse por la razón, puesto que cualquier prueba que se intentara tendría que admitir su verdad. Se recordará que estamos tratando con un principio que nos autoriza a decir: "porque sucede esto, sucede luego aquello", o "esto se sigue de aquello", es decir, con un principio que nos permite adelantar de un eslabón a otro en la cadena del razonamiento; pero para poder establecer tal cadena de razonamiento, debería admitirse la verdad del principio. Debemos, en efecto, admitir que el principio es verdadero antes de

poder probar nada. Así, pues, hubiéramos debido admitir que el principio es verdadero antes de poder probar el principio. El punto es tan importante que me atrevo a expresarlo en otra forma. Supongamos que un escéptico me invita a probar la verdad de lo que me parece ser una proposición evidentemente verdadera. Me engolfo en una cadena continua de razonamientos, cuya conclusión me parece demostrar claramente la verdad de la proposición. Con gran sorpresa mía el escéptico continúa sin ser convencido. "Esto no prueba, dice, lo que quieres probar, por la sencilla razón de que no es de ninguna manera una prueba. No puedes probar nada semejante." Es evidente que surge la cuestión de qué es lo que constituye una prueba. Desde que el escéptico no admite como prueba mi cadena de razonamiento, ¿qué admitirá? Después de pensarlo, sugiero cierto conjunto de condiciones, que llamaremos X, tales que si se satisface este conjunto de condiciones, se habrá establecido entonces una prueba. En una palabra, propongo X como fórmula de prueba. "Pero, persiste el escéptico, ¿cómo sabes que esta fórmula constituye de hecho una prueba? Por mi parte lo pongo en duda. ¿Puedes convencerme?" Debo encararme ahora con la necesidad de probar al escéptico que la fórmula que sugerí como prueba es realmente una fórmula tal, que si se satisface el conjunto de condiciones comprendido por ella, ha habido entonces prueba. Pero, evidentemente, no lo puedo hacer. Lo que se pide es establecer que X es una fórmula de prueba; pero si X es realmente una fórmula de prueba, para probar algo tendré que proceder demostrando que la fórmula X se cumple. Así, pues, para probar que X es una fórmula de prueba, tendré que admitir primero que X es una fórmula de prueba. Si no lo admitiera no podría probar nada absolutamente. Surge la misma conclusión, o sea que la validez de las leyes últimas del razonamiento y de la demostración no pueden probarse por el razonamiento, por la suficiente razón de que deben estar admitidas en todo razonamiento.

Aristóteles y los primeros principios de la ciencia. El establecimiento de esta conclusión fue una de las grandes contribuciones de Aristóteles a la filosofía. Aristóteles señaló que todas las ciencias especiales —física y química, biología, zoología y geometría— parten de ciertos postulados y axiomas. En el caso de una de esas ciencias, la geometría, los postulados y axiomas están explícitamente declarados. Dados los postulados y axiomas, la ciencia procede, por

observación y razonamiento, a demostrar ciertas conclusiones que se desprenden de ellos. Por medio de estas conclusiones se construye gradualmente un cuerpo de doctrina que constituye el conocimiento propio de la ciencia en cuestión. Así, el método de la ciencia es el método de la demostración. La ciencia observa, deduce e infiere, y como resultado, pasa a demostrar las conclusiones que constituyen lo que llamamos conocimiento científico. Pero hay dos cosas que no demuestra. Primero, no demuestra sus postulados iniciales. Los da por supuestos. La física, por ejemplo, no demuestra que hay un universo físico y que podemos observarlo. Presupone o postula un universo físico que se extiende en el espacio, y presupone, además, que se revela a la mente del físico. En segundo lugar no demuestra que las leyes conforme a las cuales infiere, deduce y demuestra, son verdaderas. Las presupone, y presupone, por consiguiente, que si razona correctamente conforme a tales leyes, obtendrá conclusiones válidas que constituyen conocimiento verdadero. Pero si la ciencia no establece sus postulados iniciales ni la validez de los principios que presupone, cuando pasa a inferir conclusiones de los postulados, ¿mediante qué métodos los establece?

La respuesta de Aristóteles es: mediante la lógica, que él designaba con el término de analítica. Es oficio de la lógica estudiar los métodos comunes de todas las ciencias con el fin de establecer las premisas o postulados desde los cuales parte cada ciencia, y las leyes de razonamiento que emplea cada ciencia. Una de las funciones de la lógica, pues, tal como Aristóteles la concebía, es examinar los postulados y métodos de las ciencias. En la medida en que logre determinar lo que deben ser tales postulados y métodos, las conclusiones a que llega constituirán las premisas o puntos de partida de las ciencias. En este sentido, las ciencias empiezan donde la lógica acaba.

Algunos de los postulados que las ciencias presuponen podrían establecerse satisfactoriamente, sostenía Aristóteles, mediante el razonamiento. Pero ¿y los principios generales del razonamiento que el lógico emplea junto con el hombre de ciencia y cuya validez presupone? ¿Podría la lógica establecerlos? Aristóteles llegó a la conclusión de que no podría, ya que el lógico sólo puede establecer una conclusión cualquiera por el método del razonamiento, y, como hemos visto, para poder existir, su razonamiento debe presuponer la validez de ciertos principios, tales como los de inducción y deducción. Por consiguiente, el lógico no puede esta-

blecer por el razonamiento los principios que debe emplear todo razonamiento. ¿Cómo los conoce, pues? La opinión de Aristóteles, en términos generales, era que los percibe intuitivamente, no por los sentidos, como es natural, sino por la mente. Eran revelados, sostenía, a una facultad que él llamaba *nous*, palabra intraducible que designa el intelecto intuitivo cuya aprehensión lleva consigo la convicción de la verdad de lo que aprehende. Aristóteles denominaba a la ciencia "conocimiento demostrado", es decir, el conocimiento de que ciertas verdades se siguen de verdades más sencillas. Pero, cuando debemos partir de algún punto, las verdades más sencillas de todas no podrán ser demostradas, pues si lo fueran habría todavía verdades más sencillas de las cuales podrían demostrarse que se desprenden, y en tal caso, las verdades en cuestión no habrían sido las más sencillas. Las verdades más sencillas, pues, son aprehendidas intuitivamente por la mente que conoce, y entre ellas figuran los principios del razonamiento, tales como el principio de inducción y el de deducción. Lo que hemos llamado conocimiento *a priori* se nos aparece, pues, bajo un nuevo aspecto, como conocimiento de los principios del razonamiento o de las leyes del pensamiento, de la admisión de cuya verdad depende el logro de cualquier otro conocimiento.

El silogismo. Durante muchos años se pensó que había una especie de estructura o molde tal que todo pensar que, sobre la base de algo conocido, procediese por razonamiento a establecer algo no conocido, debía ajustarse a ese molde. El molde es el siguiente: Comienza con una aserción de carácter general, conocida como premisa mayor —por ejemplo, "todos los hombres son mortales". Pasa a hacer una aserción independiente de carácter particular, conocida como premisa menor —por ejemplo, "Sócrates es hombre". Sobre la base de estas dos aserciones, se dice que la mente tiene el poder de inferir una conclusión: —"Luego, Sócrates es mortal". Este molde se conoce con el nombre de silogismo.

Se pretendió que las conclusiones alcanzadas por el silogismo satisfacían tres condiciones: eran verdaderas, necesarias y nuevas. Aristóteles, en efecto, define el silogismo como "un discurso en el que admitidas ciertas cosas (o sea las premisas) se sigue necesariamente algo distinto de las cosas admitidas, porque las cosas admitidas son lo que son". Siempre que por medio del pensamiento llegamos a conclusiones que son verdaderas, necesarias y nuevas,

entonces, según la lógica tradicional, puede demostrarse que el pensamiento en cuestión cae dentro del marco silogístico.

El silogismo ha estado sometido a críticas durante toda la historia de la filosofía. En los tiempos modernos, ha lanzado la crítica más enérgica la escuela de filósofos conocidos con el nombre de pragmatistas[1]. El punto capital de su crítica es que, en realidad, el pensar no procede absolutamente por el método silogístico, o, mejor dicho, que en la medida que lo hace, no ha de tener necesariamente ningún valor. Al decir que el pensamiento silogístico no tiene valor, el pragmatista quiere decir que no puede darnos conocimiento nuevo que sea también verdadero. Todo pensar, observa, es emprendido con un propósito. Pensamos porque queremos saber algo, y este algo ha de ser nuevo, pues si lo conociésemos ya, no tendría objeto pensar para descubrirlo. Debemos tener también cierta seguridad de que las conclusiones a que nos ha llevado nuestro pensamiento son verdaderas, pues si no lo son, tendremos temor de obrar basándonos en las conclusiones a que hemos llegado.

El objeto de pensar es, pues, lograr conclusiones que sean, a la vez, nuevas y verdaderas. ¿Las conclusiones logradas por el método silogístico satisfacen estas dos condiciones? Los pragmatistas responden negativamente. El silogismo, afirman, contiene una falla fundamental: la conclusión que declara probar debe admitirse antes de que se puedan formular verdaderamente las premisas. El silogismo, pues, se dispone a establecer algo que, para ser *probado*, debe admitirse que ha sido conocido ya antes.

Crítica del silogismo. Consideremos, por ejemplo, el silogismo: "Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Luego, Sócrates es mortal." Si la premisa mayor "todos los hombres son mortales" se interpreta como un aserto sobre todos los hombres que de hecho han vivido, es falsa, porque no incluye hombres tales como el profeta Elías, Titón, los struldbrugs de los *Viajes de Gulliver*, y el Judío errante, que no han muerto nunca. Se dirá, sin duda, que estos casos son míticos. Pero, ¿cómo podemos saber que lo son? Sólo por el examen separado de todos los casos de hombres de los que se dice que vivieron, y decidiendo respecto de algunos de ellos, es decir, respecto de Elías, Titón, etc., que son míticos. Pero en el curso de este examen nos habremos encontrado con el caso

[1] Ver la exposición del pragmatismo en el Capítulo XVI.

de Sócrates, y, antes de estar en posición de afirmar nuestra premisa mayor, habremos notado que de hecho existió, pero murió. Así la conclusión debe ser conocida ya antes de que haya podido formularse verdaderamente la premisa mayor.

Supongamos, sin embargo, que decidimos que Elías, Titón y los demás no son, en realidad, míticos, sino hombres que han escapado milagrosamente a la muerte. ¿Qué sucede, entonces, con nuestra premisa mayor? Sólo podemos salvarla si decidimos excluir estas personas de la clase de "hombres". ¿Con qué motivo? Con el motivo de que no han muerto. Pero si ése es un motivo para excluirlos, la mortalidad se transformará inmediatamente en la característica distinta y la definición esencial de la humanidad. La aserción de que alguien es hombre, incluirá, por tanto, la aserción de que es mortal. De ahí, decir de Sócrates que es un hombre es decir al mismo tiempo que es mortal; la conclusión está incluida en la formulación de la premisa menor.

Por último, podría negarse que la premisa mayor es un aserto acerca de todos los hombres que han vivido en realidad, pues en ese caso se hubiera tenido que examinar sucesivamente el caso de cada hombre y se hubiera tenido que establecer su mortalidad antes de afirmarlo. El efecto de la premisa mayor, podría decirse, es afirmar una "ley de la naturaleza, una ley que afirma una conexión universal entre humanidad y mortalidad". Pero tal sugestión no sirve para salvar el silogismo, porque surge inevitablemente la pregunta: "¿Se aplica la ley de la naturaleza al caso en discusión, el de Sócrates? ¿Es en realidad un caso en discusión?" Si admitimos que lo es, es decir, si admitimos que Sócrates es una persona a la que se aplica la citada ley de la naturaleza, estaremos admitiendo el punto mismo que ha de ser probado, mientras si estamos en posición de *saber* que el caso de Sócrates es un caso en discusión, sabremos ya lo que el silogismo pasa por probar. El dilema, pues, persiste. O no prueba la conclusión o, si se prueba, no es nueva. ¿Qué hemos de inferir? Que nuestro pensamiento no procede por el camino del silogismo cuando nos lleva a conclusiones nuevas que son también verdaderas.

Las leyes del pensamiento. No puede decirse que ningún esquema o molde definido de pensamiento ha reemplazado con éxito al silogismo como descripción del proceso mediante el cual pensamos. A decir verdad, parece improbable que el pensar proceda conforme a un molde fijo de tipo silogístico. Hay, como hemos visto, ciertos principios generales, tales como los principios de deducción y de inducción que están implícitos en todo o en casi todo pensar, y debemos admitir que esos principios son verdaderos antes de que pueda realizarse el pensar. Por razones históricas se ha dado especial preeminencia a tres de dichos principios y se los ha llamado las "leyes del pensamiento". Son los siguientes: (1) la *ley de identidad* —"todo lo que es, es"—; (2) la *ley de contradicción* —"nada puede ser y no ser a la vez"—, y (3) la *ley del tercer excluido* —"todo debe ser o no ser". Tales principios son indudablemente verdaderos y son percibidos intuitivamente. Pero no hay motivo para considerar que son más fundamentales que aquellos en que hemos reparado ya. Lo cierto es que el hecho de denominarlos *las* leyes del pensamiento ha tenido un efecto desdichado en la historia de la filosofía.

En primer lugar, el hecho de sugerir que hay un número determinado de principios evidentes implícitos en el pensar tiende a oscurecer el hecho de que *todo* pensar debe proceder por medio de etapas evidentes. Si empleamos la palabra un tanto ambigua "intuición" para designar la facultad mental que percibe inmediatamente que ciertas proposiciones son verdaderas, pero no puede dar razones de por qué lo que percibe que es verdadero deba serlo, podemos decir que toda cadena de razonamiento consiste en una serie de intuiciones enlazadas.

El razonamiento como una serie de saltos. El razonamiento implica, como ya hemos señalado, una serie de pasos. "*Desde* que tal cosa es, decimos, *por eso* tal otra es", o, más sencillamente: "esto se *desprende de* aquello". Evidentemente, está implícito un salto definido por parte de la mente desde el conocimiento de "esto" hasta el conocimiento de "aquello". Supongamos que alguien pone en duda la validez del salto: "No estoy de acuerdo en que esto se desprenda de aquello", dice. ¿Cómo hemos de convencerle, si no es tratando de colmar los huecos sobre los que la mente ha saltado entre "esto" y "aquello" con etapas intermedias de razonamiento, a la espera de que su mente, desplazándose sobre esas etapas como hombre que se vale de piedras para vadear un arroyo, haga más fácilmente la transición de "esto" o "aquello"? Pero por juntas que coloquemos estas etapas siempre habrá entre dos de ellas espacio suficiente para otra, y estas otras podrán ser infinitas. Porque o bien

el espacio entre dos etapas está completamente lleno o no lo está. Si no lo está, pueden insertarse entonces más etapas hasta el infinito. Si lo está, no será necesario para la mente saltar de etapa en etapa; no habrá transición, por consiguiente, de una cosa conocida a otra que no lo es, y no se habrá cumplido el objeto fundamental de todo pensar, que es llegar a algo nuevo.

De esta manera puede verse que cada cadena de razonamiento, por minucioso que sea, incluye de parte de la mente saltos de peldaño en peldaño. Pero el salto de un peldaño al otro no es tal que pueda justificarlo el razonamiento, puesto que toda cadena de razonamiento por medio de la cual se intentara la justificación implicaría, a su vez, tales saltos. De ahí que si se pone en duda la validez del proceso del salto de la mente, todo lo que podemos decir es que se ve claramente que las diversas etapas de la cadena del razonamiento se desprenden una de otra. Es evidente, diríamos, que una *necesita* la otra, pero no podemos probarlo. El proceso conocido como razonamiento implica, pues, el uso constante del principio de evidencia, puesto que en apoyo de su inferencia de que el peldaño B se desprende del peldaño A, no puede aducir sino su convicción de que, evidentemente, parece así. De ahí que resulta arbitrario separar tres leyes como si constituyeran el elemento fundamental de la evidencia implícita en todo pensamiento, cuando de hecho sólo ilustran un principio que alegan continuamente.

Las leyes de las cosas y las leyes del pensamiento. En segundo lugar, la expresión "leyes del pensamiento" sugiere que principios como la ley de contradicción son solamente descripciones de nuestra manera de pensar. Nadie negará que son descripciones del pensar, pero en este contexto es considerable la importancia de la palabra "solamente". Porque implica que *no* son descripciones de la manera de conducirse los cuerpos. Es fácil ver cómo estos principios han llegado a recibir el nombre de leyes del pensamiento, pues han sido formulados por medio del pensamiento más bien que por medio de la experiencia sensorial. Llego a advertir que "nada puede ser y no ser", no por el empleo de mis cinco sentidos sino por el empleo de mi razón.

Además, ya sea el pensamiento o las cosas lo que en verdad describen las leyes, *el conocimiento* de las leyes es, sin duda, pensamiento. En otras palabras, el percatarse mi mente de la verdad de la ley de contradicción, es decididamente un pensamiento que

está en la mente, aunque la ley de contradicción de que yo me percato no es descripción de la manera de funcionar mi mente.

El hecho de que el conocimiento de la ley es sin duda pensamiento ha llevado a una confusión entre el pensamiento y sus objetos, semejante a la que encontrábamos al examinar el empleo de la palabra "idea" [1]. De resultas de esta confusión, como el pensamiento está necesariamente en la mente, ha habido la tendencia a decir que su objeto también debe estar en la mente que piensa el pensamiento. Con todo, aunque las consideraciones que acabamos de exponer nos permiten ver por qué estas leyes llegaron a recibir el nombre de leyes del pensamiento, creo que no se puede dudar de que entendemos que se aplican a la conducta de las cosas. Es decir, no se puede dudar de que, cuando afirmo que un árbol no puede ser y no ser a la vez un haya, o que tres cosas más dos son cinco cosas, no nos proponemos hacer asertos sobre la naturaleza de nuestra mente, sino sobre la naturaleza de las cosas. Es decir, no queremos afirmar: "nuestra mente está constituida de tal manera que no puede pensar en árboles que sean y no sean a la vez hayas; está constituida de tal manera, que no puede pensar que tres cosas más dos sean algo distinto de cinco cosas, aunque para mentes diferentemente constituidas tales pensamientos podrían muy bien ser posibles y, por cierto, necesarios"; lo que queremos afirmar es: "este mundo es tal que los árboles que están en él no pueden ser y no ser a la vez hayas; y la naturaleza de los números es tal que tres cosas más dos serán cinco cosas tanto en este mundo como en todos los mundos posibles". Digo que esto es lo que sin duda queremos afirmar, y a mi parecer es precisamente lo que afirmamos. La opinión contraria, según la cual las leyes del pensamiento son descripciones del modo de funcionar la mente, no es, diría yo, la opinión que se nos ocurriría normalmente. La mayoría de nosotros diría que no pensábamos afirmar nada de eso cuando asegurábamos nuestra creencia en la ley de contradicción. A decir verdad, sólo como resultado de la especulación filosófica se llegó a plantear el problema de si cuando pensábamos hablar de la conducta de las cosas, en realidad no hacíamos más que hablar del funcionamiento de nuestra propia mente. Sin embargo, a la luz de lo anterior, debería ser claro que todos los argumentos que podría emplear tal especulación, implicarían a su vez, como todos

[1] Ver Capítulo III.

los procesos de razonamiento, el uso del principio de inducción y de la ley de contradicción y traería aparejada, por consiguiente, la creencia de que dicho principio y dicha ley se aplican a cosas que no son el funcionamiento de la mente del pensador, por ejemplo, en el caso en cuestión, a los argumentos empleados en la cadena del razonamiento filosófico que cabalmente procuraba negar tal cosa.

Con todo, ocurre que muchos filósofos han adoptado una opinión distinta, y es importante considerar las razones que les movieron a ello. Sin duda, dirían, es verdad que las leyes del pensamiento declaran aplicarse a la conducta de las cosas. Además, parecen describir el funcionamiento del mundo que conocemos. Pero el hecho de que así sea no deja de ser enigmático.

Las matemáticas como independientes de la experiencia. Considérese, por ejemplo, el caso de las matemáticas. Parece que hay testimonio histórico satisfactorio en apoyo de la opinión de que la mente humana no descubrió las leyes matemáticas con el mero manipular y contar las cosas físicas. Según hemos visto, alguna experiencia sensorial fue sin duda necesaria para estimular el pensamiento matemático. Debió de haber algún recuento de objetos particulares antes de que la mente saltara a la comprehensión de las verdades generales de la suma y de la multiplicación. Pero parece que no hay motivo para suponer que *cada* paso del descubrimiento de las matemáticas fue sugerido y verificado por la experiencia ni que se percibiera que cada uno requería la verificación experimental. Las matemáticas son por excelencia la esfera en que la mente se cierne libre, y donde, razonando en abstracto, conforme a sus propias leyes, descubre las verdades que regulan las complejas relaciones de los números y símbolos. El teorema del binomio y el cálculo diferencial pueden emplearse sin duda para predecir la conducta de las cosas físicas; su aplicación ha resultado muy fecunda en las ciencias físicas. Pero Newton y Leibniz no los descubrieron observando la naturaleza o experimentando en laboratorios, sino dejando que su razón operase libremente en sus estudios. En realidad, todos nosotros podemos realizar hechos de razonamiento matemático (y en efecto lo realizamos), que nada deben a la experiencia. No sé, por ejemplo, quiénes serán los habitantes de Londres dentro de cien años, pero sé que dos cualesquiera de ellos más otros dos serán cuatro. Hasta puedo formular asertos que sé

verdaderos sobre números en que nunca he pensado y en que nadie ha pensado jamás. Por ejemplo, puedo afirmar verdaderamente acerca de un número tan grande que nadie ha pensado nunca en él, que el doble de ese número será par; o b en, puesto que conozco todos los números cuyo producto es menor que cien, se infiere que puedo afirmar verdaderamente de dos números cualesquiera que no conozco, que su producto será mayor que cien. Así, muchas afirmaciones matemáticas van más allá de la experiencia y algunas hasta parecen ir más allá de la posibilidad de la experiencia, por lo menos sobre este planeta. Luego los hombres no han podido descubrirlas por medio de la experiencia sensorial, es decir, por el método de observar la conducta de las cosas.

No obstante, aunque las leyes matemáticas no derivaran de la observación de las cosas, observamos, sin embargo, que las cosas las obedecen. De aquí surge el siguiente enigma. Las matemáticas son un producto del razonamiento *a priori* de la mente conforme a principios evidentes y a partir de premisas evidentes; debe poco o nada a la experiencia. Sin embargo, cuando llegamos a tener experiencia del mundo, hallamos que obedece a las mismísimas leyes que nuestro razonamiento ha inferido del estudio de principios abstractos. El hecho es muy sorprendente. Para indicar cuán sorprendente es, sir James Jeans emplea un símil en que compara las leyes matemáticas con las reglas del ajedrez, que la humanidad ha inventado por su cuenta. "Y ahora, dice, resulta que el juego de sombras que describimos como la caída de la manzana al suelo, el flujo y reflujo de las mareas, el movimiento de los electrones en el átomo, están producidas por actos que parecen estar muy familiarizados con estos conceptos puramente matemáticos, con nuestras reglas del juego de ajedrez, que hemos formulado mucho antes de descubrir que las sombras reflejadas en la pared (o sea las cosas físicas) también estaban jugando al ajedrez".

Explicaciones de la aplicabilidad de las matemáticas. No hay duda de que en el primer momento el hecho es harto sorprendente. Con todo, no es difícil hallarle explicaciones.

Cualquiera que sea el proceso responsable de la ordenación del mundo, es responsable también, podríamos decir, de la ordenación de nuestra mente. Luego, como nuestra mente y el mundo poseen origen común sólo se puede esperar que obren de acuerdo a leyes comunes. Así, sir James Jeans considera que los hechos sobre los

que se ha llamado la atención testimonian en favor de la opinión de que el universo fue creado por una divinidad de mente matemática que imprimió las leyes matemáticas en la mente humana no menos que en el mundo físico. Por esa razón reconocemos en el mundo físico el sello matemático que está incorporado también a la estructura de nuestra propia mente.

Pero no es preciso adherirse a esta hipótesis especial para llegar a la conclusión de que las leyes comunes de funcionamiento indican un origen común. Podemos decir, por ejemplo, que las operaciones de nuestra mente están determinadas por las características de nuestro cerebro; podemos proceder a señalar que el cerebro es parte de un organismo viviente, y confirmar la argumentación con el hecho admitido de que los organismos vivos se han desarrollado en un medio que les ha impuesto sus características, como un molde imprimiría su huella en el material fluido con que se lo ha llenado. En esta hipótesis nuestro cerebro funciona en una forma que refleja las operaciones del mundo físico, y la réplica mental del funcionamiento del cerebro es nuestra aprehensión de las leyes lógicas y matemáticas. La acogida o el rechazo de tal opinión dependerá en gran medida de la actitud que adoptamos para con la filosofía del materialismo [1].

O bien podemos comenzar por definir la mente como lo que por su propia naturaleza conoce o percibe directamente entidades que no son físicas ni mentales, pero que sin embargo son reales, como los números. Así como se sostiene generalmente que nuestros sentidos disciernen la naturaleza y funcionamiento del mundo *físico* y nos informan sobre él, de la misma manera, según esta actitud, nuestra mente discierne un mundo matemático, no físico, y nos informa sobre él. Lo que llamamos "pensar" es la exploración y trazado de su estructura. El mapa resultante es lo que conocemos con el nombre de matemáticas. La aceptación de esta explicación dependería a su vez de cierta actitud ante la naturaleza del universo. Es la actitud conocida como realismo conceptual, que está dispuesta a conceder a entidades tales como los números una existencia real, independiente a la vez de la mente que conoce y del mundo físico [2].

[1] Véase en el Capítulo XVIII la exposición de la filosofía materialista, en la que se basa esta actitud.

[2] Véase en el Capítulo X, la exposición del realismo conceptual.

Opinión de Kant. Otra explicación, adoptada en conjunto por la mayor parte de los filósofos, es que las cosas del mundo físico se comportan conforme a las exigencias de la razón *a priori* porque son en gran parte productos de ella; o, con más exactitud, aunque existen con perfecta autonomía, las leyes que gobiernan su comportamiento son las que les ha prescrito nuestra mente. En esta opinión las leyes de las cosas y las leyes del pensamiento son las mismas, por la razón suficiente de que las cosas, en lo que concierne a sus características generales, son creaciones del pensamiento. Así, pues, cuando decimos que un árbol puede ser y no ser a la vez un haya, estamos haciendo en primer lugar un aserto sobre la naturaleza del pensamiento. Pero puesto que los árboles, o mejor dicho, las características de los árboles, en virtud de las cuales sirven de ejemplo, junto con todos los demás objetos, a la ley de contradicción, son también creaciones del pensamiento, estamos también haciendo un aserto sobre el comportamiento de las cosas. Ésta es, en lo esencial, la explicación que ofrece Kant. Todo lo que experimentamos, enseña Kant, debe tener las características que le asigna nuestro conocimiento *a priori*, en razón de que nuestra mente le impone tales características como condición para conocerlo. Desarrollaré este pensamiento en el Capítulo XIV, donde consideraré en detalle la filosofía de Kant. Debido principalmente a la importancia de su filosofía y a la influencia que ha ejercido en el pensamiento ulterior, los filósofos han manifestado una tendencia general a considerar fundamentalmente las leyes del pensamiento como descripciones del funcionamiento de nuestra mente, y sólo en segundo término como descripciones del comportamiento de las cosas.

Consecuencias de la teoría de Kant. Si ello es verdad, esa opinión sobre el pensamiento y la relación del pensamiento con las cosas tienen tan importantes consecuencias que vale la pena detenerse un momento a considerarlas. Si pensar en las cosas es, en lo esencial, un proceso mediante el cual les aportamos las características de la mente y les prescribimos las leyes de la mente, cuanto más pensemos más deformaremos la realidad. Todo objeto físico que conozco tiene cierta cantidad, posee cierta cualidad, es causa de una cosa y efecto de otra, y obedece a las leyes de la física. Me parece necesario que tenga tal carácter y que se comporte en tal forma. Con todo, si Kant está en lo cierto, la llamada necesidad es

sólo necesidad para mi pensamiento. No hay motivo para suponer que la cosa misma es o se conduce en lo más mínimo así. Sólo para que yo pueda pensar en ella debo representármela con tal ser y tal conducta. Pensar, pues, es como mirar la realidad a través de lentes deformadores. Cuanto más fijamente miremos más la deformaremos.

Si pensar en lo real es deformarlo, se plantea inevitablemente el problema de si tenemos algún modo de entrar en contacto con la realidad. Es casi inevitable que las filosofías que adoptan esta opinión sobre las funciones del pensamiento resulten conceder a alguna otra facultad una superioridad sobre el pensamiento como medio de entrar en contacto con la realidad. Así, Kant cree que obtenemos la visión de la naturaleza real de las cosas en la experiencia moral; y Bergson que, por motivos diferentes, comparte el escepticismo de Kant en cuanto a la capacidad de la facultad racional para darnos la verdad, ensalza una facultad que denomina intuición.

Volveremos a estudiar esas opiniones en la parte que trata de la metafísica constructiva[1]. Para mi actual propósito es suficiente subrayar la conclusión pesimista en cuanto a las posibilidades presentes y a las realizaciones futuras de la razón humana que implica esta solución del problema de la relación entre las leyes del pensamiento y la conducta de las cosas. Si es cierto que pensar es necesariamente deformar aquello en que pensamos, la filosofía, en cuanto tentativa de comprender el universo como un todo, es una gigantesca combinación de error, y a los filósofos se les podría dar el buen consejo de que dejaran de meditar y cultivaran el éxtasis religioso del santo, la inspiración musical del compositor, o la conducta instintiva del insecto. Si continúan razonando parecerá que están empeñados en la difusión desinteresada del error.

Recapitulación. Este capítulo ha sido largo y ha cubierto buen trecho de terreno. Comenzó con una consideración de la lógica y nos condujo al territorio de la metafísica, proporcionando así un buen ejemplo de la tendencia que presentan los problemas filosóficos a ramificarse uno dentro del otro, como subrayé en el Capítulo I. Como es sabido, resulta difícil aislar temas filosóficos, tan difícil que, en filosofía, cualquiera que sea el punto por donde se comience,

[1] Véase el Capítulo XIV para la filosofía de Kant y el XIX para la de Bergson.

podemos estar perfectamente seguros de llegar tarde o temprano a los mismos problemas eternos.

Valdrá la pena, antes de pasar a la sección más metafísica de este libro, de echar una ojeada sobre el terreno recorrido en los dos últimos capítulos. Nos hemos ocupado de considerar la naturaleza y validez del conocimiento, es decir, del conocimiento como distinto de la experiencia sensorial. Los problemas suscitados pertecen más específicamente a lo que se conoce con el nombre de epistemología. ¿Surge nuestro conocimiento de la experiencia sensorial y está enteramente limitado por ella, como afirmaban los empiristas, o va más allá de la experiencia sensorial, como creían los racionalistas? ¿Poseemos o no, en realidad, conocimiento *a priori?*

Hemos visto primero que tal conocimiento existe en realidad y que, aunque la experiencia sensorial puede ser y generalmente es necesaria para obtenerlo, el conocimiento mismo es estrictamente independiente de la experiencia sensorial. Hemos prestado atención entonces al problema del carácter y extensión de este conocimiento, lo cual nos llevó a la esfera de lo que se conoce como lógica. Los principios matemáticos y las leyes del razonamiento proporcionan los principales ejemplos del conocimiento *a priori.* Estas leyes y principios no pueden, sin embargo, ser demostrados, ya que están presupuestos en toda demostración. En una palabra, las leyes del razonamiento no pueden a su vez ser establecidas por el razonamiento; se ha de percibir intuitivamente que son verdaderas. Principios como el de deducción e inducción son, en efecto, percibidos así, y considerados como evidentes en sí mismos. Invocamos tales principios en los procesos y actividades de la vida diaria no menos que en las operaciones del pensamiento abstracto. Los empleamos, particularmente, en la organización y ordenación de los caóticos datos de la experiencia sensorial. Parece que también en este punto los racionalistas han estado en lo cierto contra los empiristas, puesto que el empleo de principios *a priori,* que los racionalistas acentuaron, parece ser una condición mediante la cual disponemos de una experiencia sensorial ordenada en lugar de un caos de impresiones sensoriales. Pasamos entonces a considerar la cuestión de si las leyes de la lógica podían considerarse como válidas para el comportamiento de las cosas, o si eran sólo descripciones del funcionamiento de la mente. Dimos argumentos en apoyo de la primera opinión, pero subrayamos la importancia de la última, tal como la implicaba, por ejemplo, la filosofía de

Kant. Lo implicado por esta última opinión nos lleva al umbral de la metafísica, que debemos cruzar ahora.

JOSEPH, H. W. B. — *Introducción a la lógica.*
WOLF, A. — *Texto de lógica.*
La *Introducción moderna a la lógica,* de L. S. Stebbing, es un texto que trata de la lógica moderna o generalizada que ha surgido durante los últimos cincuenta años. La *Lógica formal,* de F. C. S. Schiller, representa el punto de vista pragmatista.
DESCARTES. — *Reglas para la dirección del espíritu.*
HAMELIN, O. — *El sistema de Descartes,* Capítulo VI. (Edit. Losada.)
HUSSERL, E. — *Investigaciones lógicas,* tomo I.
PFÄNDER, A. — *Lógica.*
ROMERO, F. y PUCCIARELLI, E. — *Lógica.*

PARTE II

METAFÍSICA CRÍTICA

CAPITULO VI

EL PROBLEMA DE LA SUSTANCIA Y SUS CUALIDADES: TEORÍA DEL JUICIO

I. INTRODUCCION

Apariencia y realidad. Nuestra consideración de los problemas de la epistemología ha tenido como resultado el establecimiento de dos conclusiones principales. Primero, hay muchas razones para suponer que la experiencia sensorial, tal como se la interpreta de ordinario, nos dice muy poco del mundo como realmente es: parece que la experiencia sensorial es subjetiva y relativa. Además, requiere (y recibe constantemente, a sabiendas o no) la interpretación activa de la mente, de manera que hay escasos motivos para imaginar que el mundo de los objetos físicos extendidos en el espacio con los que presumimos nos pone en conocimiento la experiencia sensorial, existe realmente en la forma que supone el sentido común. Existe sin duda, en cierto modo, pero es muy dudoso que sea independiente de nuestra observación o de nuestro pensamiento.

En segundo lugar, parece probable que poseamos otras maneras de conocer el mundo fuera de la experiencia sensorial y que, en particular, poseamos el tipo de conocimiento al que hemos dado el nombre de *a priori*. Esta conclusión se mantendrá firme aun cuando el mundo que conocemos *a priori* sea en gran medida, como creía Kant[1], producto de nuestro propio conocimiento. Tomando como base esta segunda conclusión debemos considerar ahora cuál es la naturaleza de la realidad cuya existencia han creído los filósofos poder establecer por métodos de razonamiento *a priori*. Las concepciones que se han formado de ella son muchas y diversas. Pero todas comparten la característica de ser distintas del mundo revelado a la experiencia ingenua y explorada por la ciencia. El

[1] Véase el Capítulo XIV.

mundo ingenuo, han sostenido muchos filósofos, es sólo una apariencia, una apariencia de la realidad que está tras él. En tanto que el mundo de la apariencia depende en gran medida del observador, y debe sus características aparentes al funcionamiento de su cerebro y de sus órganos sensoriales, a sus peculiaridades mentales y hasta a sus deseos, siendo así distinto para cada observador, el mundo de la realidad que está tras él es independiente de nosotros y, hasta donde podemos discernir sus características, estamos autorizados a afirmar que son las mismas para todos. Luego, en cuanto dos observadores o pensadores dan noticias diferentes sobre la naturaleza de tal realidad, uno de ellos acertará y el otro estará equivocado, o los dos estarán equivocados. No pueden estar los dos en lo cierto en la forma en que pueden estarlo dos de los llamados observadores del mundo de la experiencia sensorial. Además, desde que obtenemos conocimiento de la realidad mediante el pensamiento o la razón, más el agregado de la intuición [1], según algunos pensadores, una falsa visión de la realidad, en contraposición con el mundo ingenuo de la apariencia, se conoce por lo general con el nombre de metafísica.

Es inverosímil que los sistemas metafísicos sean verdaderos. He aludido a la posibilidad de que cuando dos sistemas metafísicos difieren, ambos estén equivocados. Me atreveré a sugerir ahora que así sucede, casi sin duda alguna, ya que parece extraordinariamente inverosímil que hasta ahora alguna mente humana haya descubierto la verdad sobre todo el universo. Puede inferirse cuán inverosímil es por una breve referencia a ciertos datos de tiempo. Todo el pasado de la vida desde sus más remotos comienzos sobre la tierra se calcula más o menos en unos 1.200.000.000 de años [2]. El pasado de la vida humana, incluyendo en su favor todas las especies humanas dudosas, se computa aproximadamente en 1.000.000; el pasado de la civilización humana (en la más generosa interpretación de la palabra "civilización"), en unos 3.000. Reduzcamos a escala estas cifras para hacerlas manejables. Si calculamos en cien años todo el pasado de la vida en la tierra, todo el pasado de la vida humana se reduce a un mes, y el de la civilización humana a algo más de dos horas. Consideremos ahora el futuro. Se calcula que el tiempo durante el cual la tierra continuará habitable —es decir, el tiempo durante el cual el calor del sol alcanzará a mantener la vida en la tierra— es de unos doce mil millones de años, o sea unas mil veces la duración de toda la historia del pasado de la vida. Reduciendo así, llegamos a la conclusión de que una escala de tiempo que calcula el pasado de la civilización humana en algo más de dos horas, da al hombre un futuro de unos cien mil años. Como dice sir James Jeans, que emplea una escala distinta: "Como ser destinado a vivir setenta años, la humanidad si bien ha nacido en una casa de otros tantos años, no tiene más que tres días de edad, y es consciente desde hace apenas pocos minutos..." Parece poco probable, y es lo menos que se puede decir, que en estos pocos minutos se haya descubierto la verdad sobre el universo. Lo cierto es que, aunque sólo una pequeña parte de la verdad sobre el universo haya sido revelada a la mente humana en los tres mil años de la historia de nuestro pensamiento, no podemos menos de preguntarnos maravillados en qué ocuparán su inteligencia, sin duda infinitamente más poderosa, nuestros descendientes, durante los doce mil millones de años del futuro del hombre. Desde el punto de vista de esos descendientes, sólo podemos tener la esperanza de que es improbable que los metafísicos del pasado y del presente hayan descubierto una gran porción de la verdad acerca de la realidad. La esperanza está casi enteramente justificada y, aunque la mayor parte de los sistemas metafísicos no estén adecuadamente caracterizados con las palabras de un filósofo contemporáneo, como "variaciones sobre el tema de la mentira cósmica", no sería prudente aceptar cualquier explicación metafísica del universo como encarnación de la verdad absoluta. Esta actitud pesimista en cuanto a la realización y perspectiva de la metafísica no debe desanimar a los futuros metafísicos. Nadie que tenga una tintura de filosofía llegará a abandonar sus esfuerzos de sondear la naturaleza de la realidad por la reflexión de que no es probable que tenga éxito. De todos modos, desde que la realidad tal como es concebida por la mayor parte de los filósofos es lo que, siendo independiente del pensamiento *humano*, es una misma cosa para todos los pensadores, la realidad *está* allí realmente, aguardando que se la descubra en un sentido en que no lo está el mundo de la apariencia, que hasta cierto punto depende del observador y existe en relación a él. Ese distingo se expresa frecuentemente en la aserción de que la realidad es objetiva, en tanto que la apariencia es subjetiva [1].

1 Para las pretensiones de la intuición de conocer la realidad, véase el Capítulo XIX.

2 El cálculo es sumamente grosero: puede equivocarse en cientos de millones de años.

1 Para la explicación del sentido de esos términos, véase el Capítulo XIII.

Aristóteles y la metafísica. La clasificación de la metafísica como rama separada de estudio se debe a Aristóteles, que la designó con el nombre "Filosofía primera", y la definió como "la ciencia que considera lo que es simplemente en su carácter de ser, y las propiedades que tiene como tal". Podemos señalar dos puntos respecto de la definición. En primer lugar, el sentido de las palabras "simplemente" y "como tal". Es evidente que hay muchas maneras distintas de existir las cosas o, como diría Aristóteles, hay muchos modos distintos de ser. Hay sustancias –oro y arcilla–, organismos –hombres e insectos–; todos ellos son cosas; cualidades –dulce y azul–, que son los atributos o, para usar la palabra de Aristóteles, las "afecciones" de las cosas, y acciones –construir o matar–, que producen o destruyen cosas. Es evidente que todo esto es en cierto sentido; existe. Aristóteles desea saber qué características deben poseer las cosas de toda clase para poder *ser*. En otras palabras: ¿cuáles son las características comunes del ser o, puesto que en opinión de Aristóteles, todas las otras formas de ser derivan su naturaleza de la sustancia que es el más elemental de todos los modos de ser, cuáles son las características comunes a todas las sustancias? Tal es el significado de la frase "ser... como tal". En segundo lugar, puesto que la metafísica se ocupa de las características comunes de lo que es simplemente porque es, no puede permitirse limitar el objeto de su interés. A este respecto debe distinguirse de las ciencias, que deliberadamente confinan su atención a algún departamento especial de lo que es: la física al mundo de la materia, la biología al de los organismos vivos, la geología a las rocas, la botánica a las plantas, etc. Como el objeto de la metafíscia es ilimitado, el metafísico tendrá que considerar los fundamentos últimos que están bajo todas las ramas especiales de estudio y los supuestos desde los cuales parten. La física, por ejemplo, supone que la materia existe y procede a su análisis; la biología supone que hay vida, distinta de la materia, que debe estudiarse con métodos apropiados peculiares a ella. Sólo la metafísica pregunta qué se entiende por materia, qué se entiende por vida. ¿Son, pregunta, formas últimas del ser, y el distingo que se traza comúnmente entre ellas es un distingo último? En otras palabras, la metafísica examina los supuestos de las ciencias. Sus investigaciones terminan donde las de ellas comienzan. Desde otro punto de vista, sus investigaciones comienzan donde las de ellas terminan. El significado de la palabra griega *metá* es "después", y el significado del título *metafísica* es que denota la rama de estudio que viene *después* de la física, en el sentido de que sus intereses comienzan en el punto en que acaban los de la física.

Desde el punto de vista de su generalidad la metafísica es como la lógica[1]. A decir verdad, para Aristóteles, tanto la lógica como lo que llamamos ahora metafísica eran ramas de la "filosofía primera". Pero mientras la lógica se ocupaba de examinar y justificar los *métodos* de las ciencias, el interés de la metafísica aristotélica se hallaba más bien en su materia. Al lógico le interesa cómo piensa el hombre de ciencia; al metafísico, la naturaleza general de aquello en que piensa.

Curso de la investigación siguiente. La metafísica, pues, se ocupa de establecer el carácter común que debe poseer todo lo que es para poder ser. Averigua la naturaleza de la realidad como tal. La Parte III de este libro se ocupará principalmente de los resultados de las investigaciones que han hecho los grandes filósofos en el transcurso de la historia.

He observado que, mientras los sistemas metafísicos pueden diferir y difieren de la manera más desconcertante, están todos o casi todos unánimes en negar el título de realidad plena a los mundos afirmados por el sentido común y explorados por la ciencia. Por eso, convendrá dividir nuestra exposición de la metafísica en dos partes. Primero (Parte II) examinaremos algunas de las razones que han inducido a los filósofos a negar la realidad del mundo ingenuo. En segundo lugar (Parte III) daremos cierta explicación de las concepciones de la realidad que han elaborado los grandes filósofos. El objeto de la Parte II, formada por este capítulo y los tres próximos, será ilustrar la manera en que los filósofos han criticado las nociones ingenuas. La Parte III contendrá algunos ejemplos de sistemas metafísicos bien conocidos que han construido los filósofos.

II. LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

Opinión ingenua sobre la sustancia. El sentido común considera que el mundo físico consiste en cosas. La química divide esas cosas en sólidos, fluidos y gases, con las cualidades peculiares a su clase química. Los sólidos son duros, los fluidos húmedos y los ga-

[1] Ver Capítulo XV.

ses tenues. Tienen también cualidades distintivas, peculiares a la naturaleza de la cosa. Así, algunos sólidos son azules, otros rojos, algunos viscosos, otros secos, algunos angulares, otros redondos. Tras las diferentes clases de cosas, la ciencia postula sustancias comunes a todas ellas. Así, los sólidos y los gases están compuestos de moléculas; las diferencias entre un sólido y un gas se deben a la ordenación espacial de las moléculas; en un sólido las moléculas están más juntas. Las moléculas se componen de elementos, de los que se han distinguido noventa y dos; y los elementos, de átomos. En cuanto a la naturaleza de los átomos nuestros contemporáneos no están de acuerdo. Podemos, no obstante, afirmar sin peligro que, en cuanto somos capaces de pensarlos, debemos concebirlos a semejanza de "cosas" que poseen cualidades. Todos los intentos de concebir el átomo según cualquier otro modelo —concebirlo, por ejemplo, como si consistiera en descargas eléctricas en la nada, en ondas de un éter hipotético—, por grande que sea la aproximación con que estas concepciones representen o no la realidad, nos llevan más allá de los límites de nuestra imaginación. Podemos decir que el átomo es una descarga de electricidad en la nada, pero si tratamos de representarnos palpablemente lo que por ello se entiende, hallamos que la observación carece por completo de sentido. Así, pues, el hombre de ciencia, si hemos de continuar capaces de seguir con la imaginación el desarrollo de sus pensamientos, debe adherirse todavía a la idea ingenua del universo como un compuesto de cosas que poseen cualidades.

Pero, así que comenzamos a someter tal concepción al escrutinio de la razón, revela dificultades insospechadas. Las dificultades, algunas de las cuales vislumbramos en otra oportunidad [1], surgen de la dificultad de concebir la relación entre una cosa y sus cualidades. Normalmente pensamos que una barra de chocolate es más que una mera colección de cualidades —color marrón, redondez, suavidad, dulzor, viscosidad, etc. La barra de chocolate es algo distinto de esas cualidades, algo que las *tiene;* de manera que estamos autorizados a decir: "*esto* es algo que a la vez es dulce y viscoso". Pero ¿qué puede ser ese algo? No es por cierto la suma de las cualidades restantes; pues el color castaño no es redondo, y la redondez no es dulce ni pegajosa. ¿Qué es, pues? Nos sentimos tentados a contestar: "es una especie de sustancia bruta

1 Ver Capítulo II.

o materia", postulando así algo que, careciendo en sí mismo de cualidades, obra como soporte de ellas. Pero ¿cómo, podría preguntarse, puede haber algo que carezca de toda cualidad? Y además, puesto que conocemos y reconocemos las cosas sólo en términos de sus cualidades, si tal cosa existiese, ¿cómo la podríamos conocer?

Forma y materia según Aristóteles. Aristóteles fue el primer filósofo que hizo una tentativa especial para tratar este problema, y su solución es extraordinariamente interesante. En toda cosa individual, enseñaba Aristóteles, podemos distinguir dos componentes: la materia en que consiste, que puede ser de la misma clase que la materia en que consisten cosas muy diferentes, y la ley estructural o forma de ordenación de la materia, que es peculiar a la cosa en cuestión. Así, un candelero y un jarrón pueden estar hechos del mismo metal, bronce. ¿De qué manera difieren, pues? Difieren en que el primero posee el tipo de estructura que lo hace apropiado para su uso como candelero, y el último el tipo de estructura que le permite contener flores más bien que velas. Aristóteles llamó forma a la estructura distintiva de una cosa, y materia a la sustancia de que está hecha. Lo cual no quiere decir que la materia y la forma de una cosa se combinan de determinada manera para hacer la cosa, de la misma manera que la pasta y las pasas se combinan para hacer una torta. Las dos están indisolublemente unidas y lo estuvieron desde un principio. La forma, en efecto, se manifiesta en todas las partes de la materia. La cosa individual, para expresar de otra manera la relación, es la materia organizada conforme a un principio determinado de estructura, la forma. Así consideradas, materia y forma son estrictamente correlativas, lo que es forma en una etapa puede ser materia en otra. En otras palabras, la forma es el total de las características distintivas de la cosa en la etapa particular de organización o desarrollo a que ha llegado. Es decir, la forma en la etapa en cuestión es la *última* determinación de la cosa en virtud de la cual ha llegado a esa etapa. Pero en esa misma etapa estamos también autorizados a pensar la cosa como materia respecto de la próxima fase de organización o desarrollo, por la que todavía tiene que pasar. Un ejemplo puede servir para ilustrar la concepción de Aristóteles. Consideremos una estatua de Venus. Su forma distinta es la representación de la diosa Venus. Si se hace desaparecer esa forma,

quedará todavía una estatua de forma de mujer. La forma distinta es ahora la representación femenina. Si se hace desaparecer, quedará todavía una estatua, aunque no sea ya posible decir a quién o qué representa. La forma distinta en este momento sería la representación de la figura humana. Si se hace desaparecer, nos quedaremos con un bloque de mármol. La forma será ahora el mármol y la materia la piedra. Así, en cada momento del proceso implicado en la producción de una estatua de Venus, una nueva forma se sobreañade o se desarrolla en la materia, que ya es en sí misma combinación de materia y forma.

Limitaciones y crítica de la teoría. Pero es evidente que podemos continuar el proceso analítico. Podemos, por ejemplo, quitar el mármol. El material que queda será cierta clase de piedra, es decir, en términos de la fórmula, será materia que posee una forma que tiene las características de ser dura y fría, y que tiene lo que podría llamarse la forma de la piedra. Continuando el proceso, quitemos esa forma. ¿Qué queda ahora? En ese punto comenzamos a hallar dificultades. La piedra, después de todo, es un compuesto químico y por consiguiente su análisis puede proseguir. El estado de la ciencia de su tiempo indujo a Aristóteles a considerar los llamados elementos de su predecesor Empédocles (alrededor de 490-430 antes de C.) —tierra, aire, fuego y agua— como la materia de todos los compuestos químicos, siendo la forma su ley específica de composición. ¿No estamos autorizados, pues, a llevar el análisis más adelante todavía? ¿No podemos aplicar la fórmula de los elementos mismos? Aristóteles creía que no. El término lógico del proceso de que nos hemos ocupado es, evidentemente, la postulación de una materia última que constituye la materia de todas las cosas individuales, que es la misma en todo el universo y, sin embargo, no tiene la menor estructura definida. Esa materia, sin estructura ni cualidades, sería, con otro nombre, la sustancia de Locke [1], y como tal está sometida a la objeción que hemos presentado ya contra una sustancia informe, a saber, que es estrictamente inconcebible. Aristóteles procura esquivar la dificultad afirmando que la "materia pura" o la "materia primera", "enteramente sola, antes de tener sobre sí un jirón de forma", es una creación del pensamiento, imposible de hallar en el reino de la existencia real. La forma más primitiva en que se halla

[1] Véase el capítulo II.

realmente la materia es, sostiene, la de los elementos. En otras palabras la materia no existe sino en la forma estructurada de los elementos. Pero la solución no es satisfactoria; porque si la materia pura no existe, no hay nada que pueda recibir la determinación de la forma primera, y la fórmula que Aristóteles procura establecer para explicar el proceso del desarrollo de las cosas, o sea el sobreañadirse de formas nuevas, una materia ya estructurada, se viene abajo en el primer momento del proceso. A menos de estar dispuestos a aceptar el universo como un mecanismo en marcha, compuesto en un principio de tierra, agua, aire y fuego, los cuales hemos excluido expresamente de la fórmula de materia y forma, no estaremos, en verdad, en condiciones de aplicar la fórmula.

Corolario idealista. Por estas y otras razones, la mayor parte de los filósofos se declararía hoy incapaz de aceptar la explicación aristotélica de la sustancia. ¿Cuál es la consecuencia? Como siempre, hay una cantidad de soluciones opuestas. Muchos han adoptado el procedimiento, un tanto heroico, de negar la validez de todo el concepto de cosa y de cualidades. El corolario usual de tal negativa es cierta forma de idealismo, ya que, si no admitimos las cosas con cualidades como los modelos según los cuales hemos de concebir la realidad, la mente y sus pensamientos se presentan evidentemente como la solución opuesta. De aquí que la crítica de la noción ingenua de sustancia ha aportado históricamente una contribución importante a la gran corriente del pensamiento idealista.

Naturaleza del juicio. Esta crítica ha reforzado también el idealismo de otra manera. La filosofía se ha preocupado en el curso de su historia del problema de la naturaleza de lo que se llama juicio. La forma en que el problema se ha presentado es la siguiente: "¿Qué es precisamente lo que afirmo cuando juzgo que tal cosa está en tal condición o tiene tal cualidad?", y "¿cuáles son las condiciones que se deben satisfacer para que mi juicio sea válido?" Cuando juzgo, por ejemplo, ¿estoy simplemente formulando un aserto sobre mis propios pensamientos y experiencias, o estoy formulando una afirmación directa sobre la naturaleza y estructura del mundo exterior? En el último caso, es decir, si mi mente está en contacto directo con una realidad externa, ¿cómo hemos de explicar el hecho de que a veces afirmo lo que no es, en otras pa-

labras, de que mi juicio es a veces falso? En el primer caso, ¿qué garantía tengo para pensar que mi juicio siempre se refiere o corresponde a la realidad? En ese supuesto, ¿puedo acaso decir en absoluto que conozco la realidad? El dilema es serio. O estamos enteramente encerrados dentro del círculo de nuestros propios pensamientos, y lo que llamamos juzgar —como, por ejemplo, cuando juzgo que ahora está lloviendo y que mañana lloverá— es sencillamente un proceso de formular asertos sobre lo que pasa en nuestra mente, o nuestra mente es como un faro que se puede proyectar sobre el mundo exterior para informarnos sobre su contenido. En este último supuesto, lo que llamamos juzgar será dirigir el faro de la mente sobre determinada área del mundo y referir lo que se ha hallado allí. En el primer supuesto no hay contacto con la realidad; en el segundo no hay explicación del error.

La teoría del juicio según Aristóteles. Los problemas planteados por la teoría del juicio pertenecen al aspecto más técnico de la filosofía; la explicación completa de todas sus ramas nos llevaría fuera del objeto de este libro. Será suficiente para mi propósito inmediato considerar sus consecuencias sobre el problema de la sustancia, del que se ocupa más particularmente este capítulo.

La discusión de la naturaleza del juicio, así como muchos temas filosóficos, ha estado históricamente dominada por el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles atribuye al problema del juicio una posición de cardinal importancia, porque el "juicio" o, como se lo suele llamar hoy con más frecuencia, la "proposición" es para él la unidad fundamental del pensamiento. En otras palabras, es la forma que toman inevitablemente nuestros pensamientos desde que pensamos algo. Así concebido, el juicio o proposición puede definirse como el aserto que hacemos cuando afirmamos o negamos algo. "Ahora está lloviendo." "Ayer no llovió." "Toda la crema es blanca." "Casi todos los cisnes no son negros." "El último emperador de la China tenía bigotes." Todos éstos son ejemplos de lo que los filósofos llaman juicios o proposiciones. En otras palabras, todos afirman o niegan algo y todos, por consiguiente, pueden ser verdaderos o falsos. Al decir, pues, que pensamos en términos de juicios o proposiciones, lo que Aristóteles quiere decir es que siempre que pensamos algo, lo pensado es un juicio o proposición. Ahora bien: Aristóteles resuelve todas las proposiciones en dos factores. Tenemos primero aquello acerca de lo cual al-

go se afirma o niega. Aristóteles llama al primero sujeto S, y al segundo predicado P. Así, cuando juzgo que "fulano es hombre" lo que afirmo, según la explicación de Aristóteles, es el predicado P, sustancia del sujeto S. Cuando juzgo que "esto es blanco o duro", afirmo el predicado P, cualidad del sujeto S. Cuando digo que "esto está a la izquierda de Y o al norte de Z", afirmo de S el predicado conocido con el nombre de predicado de relación[1].

A través de toda la historia de la filosofía ha persistido la concepción aristotélica, según la cual podía demostrarse que, bajo todas sus formas y trazas, el proceso del pensamiento es en esencia un proceso de juicio, y que el juicio es a su vez un proceso de afirmar un predicado de un sujeto. Es obvio que tal teoría del pensar está íntimamente aliada, más aún, está enlazada con la actitud metafísica de Aristóteles ya descrita, según la cual una cosa puede resolverse exhaustivamente en dos elementos —su materia y su forma. Combinando las dos doctrinas, podríamos decir que la forma es la suma de los predicados; la materia, el sujeto *acerca* del cual se afirman los predicados. Al desarrollarse la filosofía, la idea ingenua de que una cosa consiste en una sustancia y sus cualidades fue sometida a una crítica cada vez más severa. Hemos echado ya una ojeada a algunos de los motivos de tal crítica. No obstante, persistía la teoría aristotélica del juicio como proceso que afirma predicados de un sujeto.

La teoría del juicio según Bradley. Pero si no hubiera sujetos en el sentido comúnmente aceptado de la palabra (el sentido en que las *cosas* son sujetos), ¿acerca de qué se afirmarían los predicados? El filósofo inglés F. H. Bradley (1846-1924) presentó una célebre teoría del juicio, como intento de responder ante todo a esta pregunta. En su libro *Los principios de la lógica,* aparecido en 1882, Bradley presentó la opinión de que el sujeto era el mismo en todos los juicios, y no era sino la realidad misma. La realidad constituía, en efecto, un todo singular y unificado, tal que sea lo que fuere lo que nosotros creemos o declaramos que estamos pensando, estamos de veras hablando de la realidad. Lo que de veras hacíamos cuando formulábamos un juicio era predicar ciertas ideas de la realidad, es decir, afirmar que la realidad era de tal suerte que era capaz de asimilar o acomodarse las ideas que estábamos

[1] En el lenguaje de Aristóteles esos predicados especiales se conocen con el nombre de categorías.

afirmando acerca de ella. "Juicio propiamente dicho, conforme a la célebre definición de Bradley, en el acto que refiere un contenido ideal (reconocido como tal) a una realidad más allá del acto." No puedo enumerar aquí los argumentos con que Bradley apoya su teoría, ni las críticas a que ha sido sometido. Su interés en el presente contexto surge de que constituye una ilustración muy brillante del corolario idealista de las críticas filosóficas a la idea ingenua de sustancia.

Monismo e idealismo objetivo. El análisis precedente nos provee de dos conclusiones. Primero, la idea ingenua de que una cosa es un trozo de materia con cualidades unidas a ella es insostenible. Segundo, el juicio es un proceso que afirma un predicado de un sujeto. Un corolario de la primera conclusión es que sólo puede haber un sujeto, a saber, la realidad, o el universo como un todo; un corolario de la segunda es que, sea lo que fuere lo que pensemos o digamos, de hecho nos referimos a la realidad como un todo. Además, puesto que todo lo que pensamos y decimos debe formar también parte de la realidad, al pensar y hablar de la realidad como de un todo, estamos agregando algo a la realidad de aquello de que pensamos y hablamos. Así, el pensamiento se refiere a la realidad a la vez que le agrega algo; es a la vez descriptivo y creador. Las consecuencias de estas conclusiones y sus corolarios constituyen los fundamentos del sistema del idealismo objetivo que será considerado en otro capítulo[1]. Apuntan, si no las requieren necesariamente, a las siguientes condiciones idealistas.

1. Puesto que la idea de una cosa física con cualidades es insostenible, ser real es ser como un pensamiento más bien que como una cosa.

2. La realidad es probablemente un todo singular y unificado.

3. Todos nuestros pensamientos versan en última instancia sobre este todo singular y unificado, ya que no hay ninguna otra cosa que podría constituir un objeto de pensamiento.

4. Puesto que al pensar acerca de la realidad le agregamos algo, el pensar es constitutivo de la realidad —es decir, hace la realidad. De ahí que se pueda esperar que el distingo entre pensamiento y aquello acerca de lo cual se piensa, o sea la realidad, deje de tener validez.

[1] Capítulo XV.

De esas afirmaciones, 1 y 4 apuntan a la conclusión idealista de que el universo es en lo fundamental mente o pensamiento; 2 y 3 a la conclusión monista de que el universo es en lo fundamental uno o una mitad. Todas estas afirmaciones han sido incorporadas de hecho a sistemas de metafísica idealista. Constituyen realmente el punto de partida de uno de los sistemas metafísicos más famosos, conocido con el nombre de idealismo monista. Antes de pasar a la descripción de ese sistema queda, no obstante, una cantidad de otras ideas ingenuas, tales como las de cambio, causa y efecto, y el yo, que corresponde considerar bajo el título de metafísica crítica.

TAYLOR, A. E. – *Elementos de metafísica.* Capítulo VI.
ROSS, W. D. – *Aristóteles.* Capítulo VI.

Un estudio completo y moderno del problema de la sustancia se hallará en la obra de C. D. Broad, *Examen de la filosofía de Mc Taggart*, vol. I, capítulo VII. La teoría del juicio aludida al final del capítulo se hallará en F. H. Bradley, *Los principios de la lógica*, Vol. I, libro I.

ARISTÓTELES. – *Metafísica.* Traduzione o commento a cura di Armando Carlini.
HAMELIN, O. – *El sistema de Aristóteles.*
JAEGER, W. – *Aristóteles.*

CAPITULO VII

EL PROBLEMA DEL CAMBIO: TELEOLOGÍA Y MECANICISMO

Planteo del problema. Pensamos, por lo general, que el mundo consiste en cosas cambiantes que de alguna manera continúan siendo las mismas a pesar de los cambios que les sobrevienen, de manera que podemos decir: "*Esto* es lo que ayer era tal cosa y hoy es algo distinto". Pero esa concepción no puede resistir el examen crítico. Si despojamos una cosa tenida por cambiante de todos los cambios que suceden en ella como despojábamos la barra de chocolate de sus cualidades [1], ¿qué queda? Es de presumir que un núcleo de materias que no cambia. Pero en realidad nunca encontramos tal núcleo. Todas las cosas que conocemos y todas las partes de las cosas que conocemos parecen hallarse en continuo estado de cambio o flujo. Por ejemplo, ocupan en cualquier momento dado un nuevo punto en el tiempo y por eso son más antiguas de lo que eran en el momento anterior. Pero si todo cambia en todo momento, y si cambia respecto de todas sus partes, ¿en qué sentido puede decirse que es la misma cosa que persiste en cierto modo a través de los cambios que le ocurren? Si en algún sentido la misma cosa no es que persiste a través de los cambios, no estamos autorizados a decir que *esto* es lo que era tal cosa y que es ahora algo distinto, y debemos abandonar la concepción del mundo compuesto de cosas que cambian pero que no obstante continúan en alguna forma siendo las mismas a través del cambio.

De consideraciones de este tipo surgen las teorías filosóficas del cambio. Son muy numerosas y van desde la negación de la existencia del cambio hasta la afirmación del cambio como realidad única. Todas, sin embargo, rechazan unánimes la idea ingenua de que el mundo está compuesto de cosas cambiantes.

[1] Véase más arriba, Capítulo VI.

I. EL CAMBIO COMO IRREAL

Comenzaremos por los que niegan la realidad del cambio. Uno de los primeros filósofos que intentaron probar la irrealidad del cambio fue Parménides (alrededor de 500 antes de C.).

Posición de Parménides. Parménides era un matemático, y para el matemático todas las cosas en que se puede pensar deben existir de alguna manera porque, observaba Parménides, no podemos pensar lo que no es. Ahora bien: si algo existe, argüía, no puede haber llegado a ser, porque si ha llegado a ser debe haber surgido de algo o de nada. Es imposible que haya surgido de nada, puesto que la nada no existe; también es imposible que haya surgido de algo, es decir, de algo distinto de lo que es, ya que no hay ninguna otra cosa que lo que es.

Asimismo, nada puede llegar a ser como agregado de lo que es. Porque lo que es no puede llegar a ser más que lo que es, salvo que se le agregue otra cosa. Pero si comenzamos con todo lo que existe, literalmente, no queda nada que se le pueda agregar. Además, como señalaba Parménides, no hay espacio vacío en el que pudiera surgir algo distinto de lo que es. Análogamente, todo lo que es sólo podría ser menos de lo que es si alguna de sus partes se separara y se dirigiese a algún otro punto. Pero, una vez más, si partimos con todo lo que es, no hay espacio vacío fuera de todo lo que es, adonde pudiera pasar la parte separada, que no haya sido comprendido dentro del todo de lo que es con lo que admitimos haber comenzado. Por último, lo que es, o sea toda la realidad, es inmóvil, pues si se moviera, sólo podría moverse pasando a un espacio vacío. Pero el espacio vacío es la nada, y la nada no es.

De ahí se infiere que la realidad es una masa sólida, inmóvil, un *plenum*, como se la llama a veces, es decir, algo que ocupa la totalidad del espacio y es sólido sin distinción ni división de ninguna de sus partes. Esa masa sólida, indivisible, no ha tenido comienzo y no puede cambiar.

Ahora bien: si la realidad es una masa sólida e indivisible, decía Parménides, no puede haber mayor porción de ella en un lugar que en otro. De ahí la imposibilidad de que comiencen a existir porciones particulares de lo que es. Además, es imposible que

haya diferencia entre una cosa y otra, pues si la realidad es una masa continua e indivisible, no puede haber espacio entre una parte y otra; en verdad, ninguna otra cosa, sino la realidad, podría impedir que sus partes entraran en contacto. Luego, no sólo el universo es un todo, no sólo es completamente homogéneo sino también ninguna de sus partes o elementos puede cambiar. Es decir, no puede haber crecimiento o disminución respecto de ninguna cualidad particular del universo, pues toda la concepción de elementos y cualidades que supone que una parte del universo es diferente de la otra, es ilusoria. Por consiguiente, decía Parménides, comenzar a existir y dejar de existir son puros nombres, y llegamos a la famosa conclusión *ex nihilo nil fit* (nada nace de la nada). Todo el plan del razonamiento recuerda mucho la argumentación de Spinoza, a la que ya nos hemos referido, de que la sustancia lo incluye todo.

La flecha de Zenón, y Aquiles y la tortuga. Los filósofos griegos eran aficionados a mantener posiciones paradójicas, e inventaron varios argumentos ingeniosos para probar la irrealidad del cambio. El más famoso de ellos es el de Zenón, el filósofo de Elea (comienzos del siglo v antes de C.). Consideremos, decía, cualquier caso aparente de cambio o movimiento, una flecha en su vuelo, por ejemplo. En cualquier momento dado de su vuelo está donde está o está donde no está; si está donde está, no puede moverse, pues si lo hiciera no estaría allí y no puede estar donde no está. Por consiguiente, en ese momento dado no se mueve. Argumentos semejantes se aplican a cualquier otro punto o momento del vuelo de la flecha; por consiguiente, no se mueve en ningún punto o momento; por consiguiente, su movimiento aparente es una ilusión.

La conocida paradoja de Aquiles y la tortuga se empleaba en abono de la misma conclusión, o sea lo ilusorio del cambio o movimiento. Aquiles y la tortuga emprenden una carrera, y como es justo, Aquiles, viendo que él es mucho más veloz, deja que la tortuga tome la delantera. Pero Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, pues en el momento que haya llegado al punto P1 en que estaba la tortuga, la tortuga habrá pasado a otro punto P2. Cuando Aquiles ha llegado a P2, la tortuga estará en P3. Cuando Aquiles esté en P3, la tortuga estará en P4, y así hasta el infinito. Se admite que la distancia entre Aquiles y la tortuga disminuye continuamente; pero, sostiene la argumentación, nunca puede ser enteramente anulada, pues cualquiera que sea el punto que alcance Aquiles, el tiempo que emplea en alcanzarlo habrá permitido a la tortuga pasar a un punto más adelante.

William James empleaba una argumentación semejante para probar que un período de tiempo dado no podía pasar nunca. Consideremos, decía, cualquier período de tiempo, media hora, por ejemplo. La mitad debe pasar antes de que pase el todo. Fijemos la atención en la mitad que debe pasar primero; a su vez será verdad que su mitad debe pasar antes de que pase el todo. Fijemos la atención en los 7½ minutos que deben pasar ahora primero. También será verdad que debe pasar la mitad, o sea, 3¾ antes de que pueda pasar el todo. De esta manera podemos proceder hasta el infinito, reduciendo gradualmente el período de tiempo que debe "pasar primero", pero sin suprimirlo nunca. Pues, por pequeño que sea el período que quede, siempre hallaremos que su mitad *debe* pasar antes de que pueda pasar el todo. Por consiguiente, algo debe suceder *siempre* antes de que pueda pasar media hora. Por consiguiente, nunca puede pasar media hora.

Todos estos ejemplos tienen un propósito común, a saber: demostrar la irracionalidad de nuestras concepciones ordinarias de cambio, tiempo y movimiento. La naturaleza del cambio, tiempo y movimiento, sugieren, no puede ser tal como se la supone de ordinario, puesto que si así fuera no sería posible obtener tan absurdas conclusiones al pensar en ellos. Verdad es que William James formuló su razonamiento con intención caricaturesca, para exhibir los absurdos de lo que llamaba el intelectualismo vicioso[1]; pero los ejemplos de los filósofos griegos fueron meditados como críticas serias de la idea ingenua de cambio.

Análisis del concepto de una cosa cambiante. Ahora bien; la idea ingenua de cambio se basa, como hemos visto, en la concepción de la cosa cambiante —es decir, de algo que cambia y continúa a la vez siendo lo mismo— y hacia tal particular concepción se ha dirigido principalmente la atención crítica de los filósofos. Tomemos como ilustración el caso de una hoja que está verde en

[1] William James fue un pragmatista. Véase en el Capítulo XVI la exposición de la crítica de los pragmatistas contra el método del razonamiento abstracto (que ha sido el método tradicional de la filosofía), a causa de su intelectualismo vicioso.

primavera y se pone amarilla en otoño. ¿Qué es lo que precisamente ha cambiado? Una manera de responder es invocar el distingo aristotélico entre materia y forma, expuesto en el capítulo anterior. Desde ese punto de vista, una hoja verde puede describirse como materia, es decir, la materia de la hoja a la cual se ha sobreañadido la forma de verdor. Ahora bien, la materia de la hoja no ha cambiado, pues si así fuera, la hoja no sería la misma. Tampoco ha cambiado la forma, porque la forma de verdor no puede convertirse en la forma de amarillez. Sólo puede ser sucedida o reemplazada por ella, y, como infería Platón[1], eso es lo que ha sucedido precisamente en el caso de la hoja. Una forma inmaterial, inmutable, la forma de amarillez, ha reemplazado otra forma inmaterial, la de verdor, en la materia de la hoja. Se observará que tal explicación nos exime de la necesidad de postular una cosa cambiante. Porque si es correcta, ninguna *cosa* ha cambiado. Todo lo que ha sucedido es que una forma ha sustituido a otra en una materia inmutable. De acuerdo al presente análisis, todos los casos de cambio aparente en las cosas son, en verdad, casos de reemplazo de una forma inmutable por otra en la misma materia inmutable. Así, pues, esa conclusión sugiere que el cambio, por lo menos en la admisión ingenua del término que entraña la idea de *cosas* que cambian, es ilusorio.

Prueba de la inmutabilidad del todo, según Spinoza. En general, sin embargo, los argumentos aducidos por los filósofos para demostrar lo ilusorio del cambio, derivan de consideraciones que se refieren a la naturaleza del universo, con un todo. Si la realidad es un todo unificado, y si se puede demostrar que ese todo es inmutable, seguiráse de ahí que todo cambio aparente de la realidad, será *sólo* aparente. Sometida a examen por la razón crítica, hallaremos, reza el razonamiento, que desaparece la apariencia del cambio que presentan indudablemente las cosas.

En el Capítulo IV cité ciertos argumentos con que Spinoza proponía demostrar que el universo era una unidad que lo abarcaba todo, como ejemplo de la manera en que se ha empleado el razonamiento *a priori* para establecer conclusiones consideradas necesarias y, por necesarias, verdaderas[2]. Los argumentos de Spinoza tienen una consecuencia importante en el problema que nos pre-

[1] Véase la exposición de las teorías de Platón en el Capítulo X.

[2] Véase el Capítulo IV.

ocupa ahora, es decir, el problema de la naturaleza del cambio. Se recordará que Spinoza define la sustancia como lo que es "concebido por sí mismo", y pasa a deducir que la sustancia debe ser ilimitada, pues si fuera limitada, debería haber algo que la limitase, y en ese caso, la sustancia no podría ser "concebida" únicamente "por sí misma", y tendría que ser concebida como "limitada por esta otra cosa". Un razonamiento semejante podría emplearse y se ha empleado para demostrar que la sustancia debe ser inmutable. El razonamiento comienza por señalar que una cosa puede cambiar únicamente en una u otra de dos formas. O bien se efectúa el cambio por alguna acción externa o bien se origina en sí mismo, brotando, por decirlo así, espontáneamente dentro de la cosa. Pero si la sustancia es todo lo que existe no puede cambiar, como observaba Parménides, por acción externa, ya que no puede haber tal acción. Y si Spinoza está en lo cierto, no puede cambiar desde dentro, pues si pudiera, un estado de la sustancia sería distinto del otro, y ya no podríamos definir la sustancia como lo que es "concebido por sí mismo", pues se la tendría que concebir ahora como lo que es "potencialmente susceptible de convertirse en esa otra cosa". La concepción del universo como susceptible de convertirse en una diferente especie de universo es, en realidad, incompatible con la afirmación de la unidad fundamental del universo, pues el universo tal como es y el universo tal como puede llegar a ser no son una cosa sino dos, y es difícil ver cómo dejaremos de atribuir al universo tal como es la potencialidad de convertirse en el universo tal como puede llegar a ser. Una vez concedida tal posibilidad, la de que el universo puede llegar a ser un universo distinto, la posibilidad se convierte en un hecho acerca del universo tal como es ahora. Como diría Aristóteles, el universo tal como puede llegar a ser está latente en la actualidad del universo tal como es, y esa latencia no puede, por tanto, dejar de poner en peligro la unidad del universo tal como es. Por esa razón casi todos los filósofos monistas[1] —es decir, casi todos los filósofos que han afirmado que el universo es un todo singular o unidad— han negado la realidad del cambio, y han concebido el universo como fundamentalmente inmutable.

Argumento moral contra el cambio en Dios. Un nuevo argumento deriva de consideraciones éticas. Supongamos que, siguiendo

[1] Véase la exposición del monismo en el Capítulo XV.

a Spinoza, afirmamos no sólo que el universo es una sustancia que todo lo incluye, sino también que esa sustancia es identificable con un Dios espiritual y personal. No puede atribuirse a Dios, así concebido, como lo observaba Platón en la *República,* la posibilidad del cambio. ¿Por qué no? Adoptemos provisionalmente el distingo hecho más arriba entre cambio desde fuera y cambio desde dentro. Si Dios es todo, no podemos suponer que el cambio se efectúa por alguna acción externa; luego, debe iniciarse en él mismo. Ahora bien: una persona cambia para mejor o para peor. No puede haber cambio para lograr lo que uno ya es o ya tiene. Luego, si Dios cambiase para mejor ello implicaría que existe algún bien (a saber, el que Dios lograría mediante el cambio), de que antes del cambio Dios carecía. Pero si existe algún bien de que Dios carece, Dios no es, por tanto, completamente perfecto. Por otra parte, Dios no puede cambiar para peor, pues el deseo o hasta la posibilidad de tal cambio indicaría una imperfección en Dios, tal como es ahora. Luego, dicen, no podemos concebir que Dios cambie, y si no lo podemos, la oración que se reza en el supuesto de poder inducir a Dios a cambiar ha de ser ilógica. Si adoptamos ahora una visión monista del universo y, además, identificamos el todo o la unidad que nuestro monismo afirma con Dios, de la imposibilidad moral de cambio en Dios, se desprenderá que no puede haber cambio en la realidad. Desde que la realidad, como un todo, no puede cambiar, todo cambio aparente en las partes de la realidad debe ser ilusorio.

Argumento tomado del tiempo. Se ha derivado una nueva serie de consideraciones del examen de la naturaleza del tiempo. Gracias a una diversidad de argumentos sutiles puede demostrarse que la noción de tiempo está llena de contradicciones. El lector que quiera familiarizarse con esos argumentos los encontrará expuestos por extenso en la célebre obra de F. H. Bradley, *Apariencia y realidad.* Son, empero, sumamente técnicos e inapropiados para incluirlos en un libro como el presente.

Muchos filósofos, no obstante, han negado la realidad objetiva del tiempo; es decir, han negado que el tiempo sea un factor del mundo, independiente de la conciencia humana. Una de las formas que ha tomado tal negativa aparece en la exposición de la filosofía de Kant, en el Capítulo XIV. Pero si el tiempo no pertenece a la naturaleza de las cosas, el universo debe ser inmutable, ya que la noción de cambio que entraña la concepción del antes y del después, también entraña la noción del tiempo.

II. EL CAMBIO COMO LA ÚNICA REALIDAD

Paso ahora a los argumentos dedicados a establecer la posición contraria, adoptada primero por el filósofo griego Heráclito (540-475 a. C.), según la cual, el cambio es la única realidad, y, por tanto, el universo se halla en un estado de flujo, o para hablar con mayor precisión, el universo *es* un flujo. Esos argumentos han sido formulados de nuevo en años recientes por el filósofo Bergson (nacido en 1859), cuya célebre obra, *La evolución creadora,* es la exposición más sostenida y convincente de la universalidad del cambio que haya aparecido en la historia de la filosofía. Bosquejaremos en otro capítulo [1] los dogmas positivos de la filosofía de Bergson. Ahora me ocupo solamente de aquellos argumentos suyos que están dirigidos contra la noción ingenua del universo como compuesto de cosas que cambian.

Argumentos de Bergson en apoyo de la universalidad del cambio. Bergson comienza por considerar la naturaleza de la conciencia. Por lo general, nos imaginamos como seres poseedores de una conciencia que pasa a través de ciertas fases o estados bien definidos que conocemos con el nombre de emociones, deseos, disposiciones de ánimo, etc. A primera vista, en verdad, la conciencia parece consistir en la sucesión de tales estados, cada uno de los cuales es una unidad independiente, enhebrándose los estados a lo largo de algo que se llama el yo, como las cuentas de un collar, Pero la reflexión demuestra que esta concepción es errónea; y el error consiste, particularmente, en el hecho de que cuando admitimos que un estado cambia y cede su lugar a otro, pasamos por alto el hecho de que cambia aun cuando todavía persiste. "Tómese, dice Bergson, el más estable de los estados internos, la percepción visual de un objeto inmóvil. El objeto puede continuar siendo el mismo, lo puedo mirar desde el mismo lado, bajo el mismo ángulo, a la misma luz; sin embargo, la visión que tengo ahora difiere de la que acaba de tener, aunque más no fuera porque una es un instante más antigua que la otra. Interviene mi memoria, que aporta

[1] Ver Capítulo XX.

al presente algo del pasado. Mi estado mental, al avanzar por el camino del tiempo, aumenta continuamente con la duración que acumula." Lo cual, si es cierto de la percepción de los objetos externos, es mucho más cierto como descripción de nuestros estados internos, de nuestros deseos, nuestras emociones, nuestras voliciones, etc. La conclusión, en palabras de Bergson, es que "cambiamos sin cesar; el estado mismo no es sino cambio". "No hay sentimiento, ni idea, ni volición —afirma— que a cada instante no esté sometido al cambio: si un estado mental dejase de variar, su duración dejaría de correr".

De donde se infiere que no hay diferencia real entre pasar de un estado a otro y continuar en lo que se llama el mismo estado. Imaginamos tal diferencia porque de hecho la advertimos solamente cuando el cambio continuo en un estado se ha hecho lo suficientemente notable para llamar nuestra atención, con el resultado de que afirmamos que un estado ha cedido su lugar a otro. Así, postulamos una serie de hechos mentales sucesivos, porque nuestra atención se ve obligada a reparar en ellos en una serie de actos mentales sucesivos. Por la misma razón tendemos a considerarnos a nosotros mismos como seres en quienes algo dura a pesar del cambio. Así como hablamos de estados psicológicos separados que se suceden uno a otro, así también hablamos de un yo que experimenta estados psicológicos cambiantes, y ese yo, decimos, perdura. Pero no tenemos más experiencia de un yo inmutable que de un estado psicológico inmutable: por lejos que llevemos el análisis, nunca llegamos a tal yo inmutable. No hay en verdad nada que perdure a través del cambio.

De ahí Bergson llega a la verdad de que nosotros mismos somos seres que no perduramos a través del cambio, sino mediante el cambio. Nuestra propia vida tal como de veras la experimentamos, tal como la realidad de que estamos más directamente seguros, es simple cambio. "Si nuestra existencia se compusiera de estados separados con un yo impasible que los uniera —dice Bergson—, no habría duración para nosotros. Porque un yo que no cambia no perdura, y un estado psicológico que continúa idéntico hasta ser reemplazado por el estado siguiente tampoco perdura."

Eliminación de la "cosa" que cambia. Así, pues, no hay yo que cambie; no hay, a decir verdad, nada que cambie, porque al afirmar la existencia de algo que cambia afirmamos la existencia de algo que, por el mero hecho de estar sometido al cambio, no es cambio; hay simplemente cambio.

La verdad de que somos seres cuya realidad consiste en cambio continuo es para Bergson la clave para entender el universo, pues demuestra que el universo pertenece al mismo torrente de cambio o "devenir", como lo llama Bergson (desde que en realidad jamás es una cosa sino siempre está en vías de devenir otra), a que pertenecemos nosotros. Así como somos incapaces de llegar a través de los continuos cambios de nuestra ciencia a algo estable que esté tras ellos, de igual modo, cuando consideramos la naturaleza del mundo que nos rodea, nos resulta imposible descubrir cualquier cosa que pase por cambios, pero que sea algo distinto de los cambios que le ocurren. En otras palabras, el universo mismo es un torrente de cambio perpetuo.

En otro capítulo [1] trazaremos el desarrollo de la teoría metafísica de Bergson, que incluye el aserto de que la intuición es la facultad mediante la cual conocemos la realidad, y la concepción del intelecto como la facultad que deforma la realidad, recortando el torrente del cambio en objetos aparentemente estáticos, y engendrando así paradojas como la de la flecha de Zenón, y la de Aquiles y la tortuga.

III. OPINIONES DE ARISTÓTELES SOBRE EL CAMBIO

La potencia y el acto según Aristóteles. Hemos considerado razonamientos que demuestran que el cambio es irreal y también que es la única realidad. Ambas series de razonamientos destruyen la noción ingenua del mundo compuesto de cosas que perduran a través del cambio. Puede preguntarse: "¿No habrá ningún filósofo que defienda la noción ingenua?" Estrictamente hablando la respuesta es negativa. No obstante, puede citarse una célebre doctrina, la de la potencia y el acto (que parte de Aristóteles), pues hace ciertas concesiones a la noción ingenua aunque en rigor la pregunta a la que trata de responder no es "¿Cuál es la naturaleza del cambio?" sino "¿Cómo llegan las cosas a ser lo que son?" La doctrina de Aristóteles tiene gran importancia en la historia de la filosofía. Completa también la doctrina de materia y forma, bos-

1 Véase el Capítulo XIX.

quejada en el capítulo anterior, y por eso será bueno exponerla brevemente. Aristóteles dirigía su atención principalmente al problema del crecimiento. ¿Cuál es, pregunta, la naturaleza del proceso de cambio o crecimiento que se realiza cuando una cosa inconclusa o en crecimiento se torna concluida o madura? Nos invita a considerar las semillas de dos plantas o los embriones de dos animales en tan temprana etapa de desarrollo que hasta el botánico y el zoólogo no podrían señalar la diferencia entre ambos. Pero es cierto, aun en esa etapa, que una de las semillas crecerá hasta llegar a ser una encina y la otra un fresno, y que uno de los embriones se convertirá en topo y el otro en comadreja. Aristóteles formula este hecho de la manera siguiente. Dice de la primera semilla: "Aunque no es *actualmente* un roble, lo es, sin embargo, *potencialmente*"; es decir, a su debido tiempo se convertirá en encina, si no se la coarta. Se implica también que de ninguna manera puede convertirse en haya. Luego, puede describirse el crecimiento como un proceso por el cual algo que en un principio posee la tendencia a crecer conforme a cierto plan, o algún material bruto que se ha de labrar para darle determinada condición, realiza, cuando ha crecido o cuando ha sido completado, la forma o la condición para la cual poseía ya la tendencia. En otras palabras, el crecimiento es un proceso por el cual la forma de una cosa que era potencia se hace actual o, para volver al lenguaje de la doctrina anterior, en materia y forma y combinar las dos: una cosa individual que ha alcanzado su forma apropiada es el acto del cual la materia indeterminada era la potencia.

El cambio, pues, o mejor dicho, la clase de cambio que conocemos con el nombre de crecimiento, es el desarrollo de la potencia latente ya en el organismo, y como resultado lo que era potencia se hace actual. La fórmula no se limita al crecimiento de los organismos naturales; se aplica igualmente a las cosas hechas por el hombre. Así, Aristóteles diría que una estatua es la encarnación actual, en piedra, de la forma que existía potencialmente como idea en la mente del escultor.

Límites del proceso del crecimiento. Pero el proceso del desarrollo, según lo concebía Aristóteles, no es ilimitado. El crecimiento de los organismos naturales no es un proceso infinito en el que se hacen actuales formas materiales sucesivas, que representan la maduración de capacidades potenciales siempre nuevas. Llega a su término cuando se ha alcanzado la última etapa en la realización de la forma propia de la clase o especie de la cosa. La semilla se transforma en bellota, la bellota en retoño, y el retoño en encina, pero ahí para el proceso. Nada se relaciona con la encina como la encina se relaciona con el retoño. Para Aristóteles, la etapa final en el caso de los organismos naturales es aquella alcanzada la cual, el organismo puede ejercer su poder de reproducir su especie. Se reconoce así la etapa de la madurez como el fin del proceso. Esa concepción de un "fin" o *telos*, como a veces se lo llama, es invocada constantemente en la filosofía de Aristóteles, y da la clave de su concepción de la fuerza motriz del cambio y del desarrollo. El fin hacia el cual tienden las cosas en su desarrollo es pensado como anterior al desarrollo que tiende hacia él, y lo que causa el cambio y desarrollo de las cosas es la atracción que ejerce sobre ellas el fin que se supone procuran realizar. En vista de la importancia de tal concepción, tanto en sí misma como en su calidad de explicación del cambio, será oportuno considerarla algo más detalladamente. Primero, con todo, convendrá redondear el breve esbozo de algunas de las nociones principales de la metafísica de Aristóteles, contenido en el presente capítulo y en el anterior, con una exposición de su doctrina de las cuatro causas que Aristóteles presentó como la explicación final del orden de este mundo.

La doctrina aristotélica de las cuatro causas. La doctrina de las cuatro causas combina las teorías de Aristóteles sobre el problema de materia y forma, potencia y acto. Es por su intención una respuesta a la pregunta: "¿Cómo el orden del mundo llega a ser lo que es?"

Hay, sostenía Aristóteles, cuatro respuestas parciales para esta pregunta, cada una de las cuales debe incluirse en la respuesta completa. En otras palabras, la ausencia de uno de los cuatro factores, que procede a especificar como causas de que las cosas sean como son, habría tenido como resultado, insiste, que las cosas fueran diferentes.

En primer lugar, pues, está la materia o "causa material" de la cosa. Es decir, debe haber el germen del cual crece la encina, la piedra en que trabaja el escultor. En segundo lugar, está la ley conforme a la cual se desarrolla la cosa, que Aristóteles llama la forma o "causa formal". La bellota debe desarrollarse de acuerdo a la tendencia definida de crecimiento, es decir, a la tendencia de

desarrollarse de una manera característica de las encinas y no de los olmos; debe haber la forma o idea de la estatua presente en la mente del escultor para dirigir la actividad de su cincel. En tercer lugar está el agente cuyo impulso inicial originó todo el proceso, a quien Aristóteles llama "causa eficiente". La bellota no surge de la nada; ha debido existir una encina madre para producirla y la actividad de la encina madre es, por consiguiente, la causa eficiente del proceso que acaba con la producción de una nueva encina. Análogamente, debe existir la actividad del escultor para cincelar la piedra de la que emergerá la estatua. Por último, tenemos el resultado del proceso, que en el mundo de la naturaleza está implícito o potencial en todo el proceso del desarrollo que tiende hacia él, y que en la mente del escultor constituye la conclusión de sus esfuerzos. Se conoce como "causa final". El desarrollo de la bellota se detiene cuando ha llegado a ser una encina en plena madurez, y Aristóteles concibe tal realización de la madurez como la meta o el fin que todo el proceso procura alcanzar. Y lo mismo con la estatua acabada.

Enlace y oposición de las causas. Tanto en la naturaleza como en el arte, la causa segunda o formal, y la cuarta o final tienden a enlazarse. En ambas el agente que dirige todo el proceso del desarrollo es la forma que, latente o potencial en un principio, llega a actualizarse en la realización del fin. Así, la forma desempeña de ordinario la función de causa formal y final. En su papel de causa formal, la forma puede concebirse como lo que se esfuerza por expresarse o actualizarse en el proceso del desarrollo. En su papel de causa final, es la actualización completa que el proceso se esfuerza en realizar. Puesto que en el caso de los objetos naturales la causa eficiente es la forma ya realizada en material diferente, es decir, la encina madre, y en el caso de los productos manufacturados, es la idea del hacedor que impulsa a éste a que la realice en algún material –pintura o sonido, piedra o madera–, podemos decir que la segunda, tercera y cuarta causas son todas la forma en distintos grados de actualización. La diferencia básica se halla, pues, entre la causa material, la materia primitiva o sustancia en la que se ejecuta el desarrollo y la causa final que es lo que el desarrolo procura realizar. Tal diferencia, que asume el carácter de oposición, tiene gran importancia en la historia de la filosofía, y merece más amplio examen.

IV. MECANICISMO Y TELEOLOGÍA

Las dos clases de causalidad. La oposición a que me acabo de referir se expresa generalmente en la fraseología moderna con el nombre de oposición entre mecanicismo y teleología. Cada cual designa un tipo de causalidad. El mecanicismo designa el tipo de causalidad que, según se afirma, opera en el mundo de la ciencia: de acuerdo a ella, todo suceso es y debe ser determinado por un suceso inmediatamente anterior. Se da cuerda al resorte y el reloj anda, se hace girar la manivela y la máquina se pone en movimiento. Además, dado el movimiento anterior requerido, el movimiento resultante le sigue necesariamente, con tal que la máquina esté en buen orden. Así llegamos a pensar que los sucesos causados mecánicamente están determinados por los sucesos que les precedieron. Dado el suceso anterior, apropiado, sostenemos que deben ser lo que son, y no pueden ser de otra manera.

La causalidad teleológica designa la determinación no hecha por algo anterior, sino por algo que está delante, pues la expresión "teleológica" deriva de la palabra griega *telos*, que quiere decir fin o meta. Así, podemos pensar que los movimientos de un corredor que trata de sobrepasar a sus rivales en una carrera están determinados por su concepción de la meta en el futuro. De la misma manera puede considerarse que la aprobación del examen influye en los esfuerzos del estudiante, si no los determina, pues el examinando se representa la aprobación como algo que está ante él: como lo dice el lenguaje corriente, su estudio está inspirado por la determinación de aprobar el examen. El pensamiento griego está dominado por la concepción del *telos* o fin, y por la concepción del esfuerzo y el crecimiento como inspirados por el propósito de realizarlo. Aristóteles, en particular, como ya hemos indicado, tendía a concebir como algo realmente existente que estuviese, por decirlo así, frente a la cosa en desarrollo, y determinase la dirección del desarrollo hacia la realización del fin.

Las dos concepciones de la naturaleza de una cosa. Puede destacarse la diferencia entre mecanicismo y teleología considerando los dos sentidos en cualquiera de los cuales podemos emplear la palabra "naturaleza", cuando hablamos de la "naturaleza de una cosa". Por la expresión "la naturaleza de una cosa" podemos en-

tender su estado o condición inicial; su naturaleza es, en efecto, lo que la cosa empezó por ser. Si adoptamos tal punto de vista, consideraremos que su desarrollo subsiguiente está determinado en gran parte o totalmente por su naturaleza original. O podemos pensar que su naturaleza se realiza solamente en el punto más alto de su desarrollo. Si adoptamos el segundo punto de vista, diremos que la naturaleza de un hombre no es lo que posee como embrión, como niño, como muchacho, ni siquiera como joven, sino lo que sólo se revela en el desarrollo completo de todas sus facultades y poderes mentales, espirituales y físicos. Sólo en el límite de su desarrollo, diremos, ha realizado todo lo que lleva en sí, ejecutando así su naturaleza plena. Continuando en esta forma podemos pensar que la madurez como "fin" determina todo el curso del desarrollo hacia sí mismo.

La naturaleza de un Estado puede considerarse de manera semejante. Podemos concebir la naturaleza de un Estado como constituida por su forma primera y más primitiva, cuando el Estado era una colección de seres humanos asociados con propósitos de agresión y defensa. O podemos concebirla como realizada solamente cuando el Estado ha llegado a su completo desarrollo, convirtiéndose en una comunidad perfecta. Nos negaremos a considerar como Estado completo a todo Estado que no llega a la altura de esa perfecta comunidad, exactamente como nos negaremos a considerar hombre completo a un retardado o a un idiota. Y, como en el caso del ser humano, podemos pasar a pensar que todas las comunidades existentes se esfuerzan por desarrollar un mayor grado de perfección en el empeño de realizar su verdadera naturaleza como comunidades perfectas. Adoptando este punto de vista, estaremos, además, dispuestos a interpretar los fenómenos presentados por todos los Estados existentes como expresiones, por lo menos parciales, del impulso que lleva un Estado imperfectamente realizado *hacia* la realización plena de la naturaleza del Estado en la ejecución del Estado perfecto.

Modos opuestos de explicación. Esas dos maneras de considerar la naturaleza de una cosa pueden desarrollarse hasta convertirse en dos modos de interpretación sumamente importantes que representan, en verdad, dos métodos opuestos y excluyentes de abordar casi todo problema filosófico digno de nota. El primero es el método de la ciencia. Es evidente que el hombre de ciencia se ve obligado a pensar en los fenómenos que investiga como si estuvieran completamente causados por los fenómenos precedentes. Si no pudiera sentar esa suposición respecto de la causalidad de los sucesos, no podría calcular ni predecir [1]. De ahí que el hombre de ciencia aborde el universo en forma esencialmente mecanicista, y el pensamiento mecanicista va a parar en el materialismo en metafísica, en el naturalismo en ética, y en el agnosticismo en religión.

La teleología subraya la eficacia causal del fin. Aristóteles, como hemos visto, fue un teleologista destacado y expondré su teoría con sus propias palabras. En la siguiente cita, el objeto de Aristóteles es distinguir la causalidad teleológica de la causalidad mecanicista (según él, inexacta) de los hombres de ciencia, es decir, de los filósofos de la naturaleza.

"...cuando tratamos de productos definidos y ordenados de la naturaleza —dice— no debemos decir que cada uno *es* de cierta calidad porque se transforma de esa manera, antes bien, *se transforman* de tal o cual manera porque *son* de tal o cual manera, pues el proceso de transformación o desarrollo depende del ser y existe a causa del ser, y no a la inversa.

"No obstante, los antiguos filósofos de la naturaleza adoptaron la opinión opuesta. La razón es que no vieron que las causas son numerosas; vieron sólo la material y la eficiente, y ni siquiera distinguieron éstas, y no investigaron absolutamente la causa formal y la final.

Así, pues, todo existe para una causa final; todas las cosas incluidas en la definición de cada animal o que son los medios de un fin o fines en sí mismos tienen existencia mediante esta causa y el resto".

Aristóteles pasa entonces a explicar qué es lo que entiende por "el resto", es decir, las influencias del medio que dan por resultado modificaciones en las cosas vivientes, o sea las causas eficientes.

La teleología subraya el concepto de propósito y por lo general presupone la realidad del libre albedrío. Desde que sólo la mente puede concebir un propósito y recibir la influencia de fines conscientemente concebidos, la teleología afirma también la independencia de la mente, tiene preferencia por modos de explicación que presuponen la eficacia causal de la mente, y es compatible

[1] Véase en el Capítulo XVIII, otra presentación de esa necesidad del mundo científico.

con una actitud religiosa ante el cosmos. Las explicaciones teleológicas pueden aplicarse con la mayor eficacia en las esferas en que la ciencia es débil. Por ejemplo, la ciencia se ha demostrado incapaz de dar razón satisfactoria del arte, de la religión o de la moral. Durante los períodos en que prevalecen las explicaciones mecanicistas, existe la tendencia a pasar por alto tales formas de la actividad humana, o de intentar explicaciones que nieguen su existencia. Precisamente en tales esferas es donde más aplicable se ha mostrado el pensamiento teleológico. En suma, los idealistas tienden a preferir la causalidad teleológica, los materialistas la causalidad mecánica. Algunos ejemplos servirán para ilustrar estas generalizaciones.

1. *Autodeterminismo.* Comencemos por aplicar al yo el concepto mecanicista de la causalidad. El resultado de la aplicación es una doctrina que se ha llegado a conocer con el nombre de autodeterminismo. Según dicha doctrina, que aparece en la *Ética* de Aristóteles, estamos determinados, no por fuerzas naturales ni por nuestro ambiente exterior, sino por nosotros mismos, es decir, por fuerzas y tendencias que operan dentro de nosotros, aunque muchas veces más allá de los límites de nuestra conciencia. Esas fuerzas y tendencias determinan la intensidad y naturaleza de nuestros deseos conscientes.

Un hombre llega a tener carácter, como dice Aristóteles, porque ha realizado continuamente buenas acciones. Pero no puede realizar continuamente buenas acciones si no está en su naturaleza realizarlas; es decir, si no tiene el buen carácter del que emanan, necesariamente, las buenas acciones. Ese carácter, a su vez, procederá y estará formado por una serie de precedentes de buenas acciones. Remontándonos conforme a este método en el pasado del individuo, hallamos que las acciones que realiza en cualquier momento dado emanan de que es la clase de persona que es en ese momento y están condicionadas por ese hecho, y además, hallamos que es el tipo especial de persona que es en ese momento por los impulsos que experimenta y las tendencias que presenta. Así, pues, si nos remontamos lo bastante, podemos demostrar que las tendencias e impulsos que fueron originalmente suyos en la primera ocasión en que actuó son los que realmente determinan todo el curso restante de su vida. Las teorías modernas del psicoanálisis, como

veremos en un capítulo posterior [1], apenas han introducido más que correcciones de detalle de esta teoría. No representan los seres humanos atraídos por lo que está delante de ellos, sino empujados por detrás; es decir, no motivados por deseos racionales para realizar fines y cumplir propósitos que la imaginación contempla como deseables, sino llevados por un impulso desde abajo cuya intensidad deriva de fuerzas que son, a la vez, incalculables e irracionales.

Así, el examen mecanicista del yo en términos de causalidad por "lo que hubo antes" conduce a una conclusión determinista, aun cuando los agentes inmediatamente determinantes pueden ser nuestros propios estados psicológicos.

2, *Actitud teleológica del yo.* Tratar el yo teleológicamente es negar que pueda ser nunca determinado por completo por la herencia o por el ambiente o por sus propios hechos pasados. Todos estos factores, afirmará el teleologista, podrán influir sobre el yo y modificarlo, pero nunca lo determinan por completo. Inclinan sus deseos sin forzarlos, predisponiéndole a seguir vías que, sin embargo, se halla en libertad de evitar, y a esquivar fines que, sin embargo, se halla en libertad de perseguir. La doctrina cristiana de las malas acciones del pasado en su relación con la tentación presente, cuando declara que todas las ocasiones en que hemos procedido mal en el pasado nos hacen más difícil, pero nunca imposible, resistir a la tentación en el presente, constituye un buen ejemplo de semejante actitud ante el yo. Como diría Kant [2], siempre tenemos libertad para cumplir con nuestro deber; el único efecto de nuestros yerros pasados es que hacen nuestro deber más difícil de cumplir. Ahora bien, todas estas doctrinas implican que el yo es libre, libre por lo menos para obrar moralmente a pesar de las influencias acumuladas de la herencia, del ambiente, disposición, hábitos anteriores, etc. Con todo, la libertad del yo, tal como la encaran las doctrinas teleológicas, no es un capricho irresponsable, una libertad para obrar en cumplimiento de cualquier impulso que predomina en ese momento. Por el contrario, entraña la capacidad de ser determinada por motivos y de reconocer propósitos. La libertad de la voluntad, dicen los teleologistas, no es incompatible con la persecución de los fines; aparece con la mayor claridad

[1] Véase el Capítulo IX.
[2] Véase la exposición de las doctrinas éticas de Kant, en el Capítulo XIV.

en la persecución decidida de un fin frente a los obstáculos que han de ser sobrepasados y de distracciones tentadoras a las que se ha de resistir. Pero justamente ese tipo de influencia, la influencia de un fin dominante o de un propósito concebido como algo que aguarda ejecución, es, según hemos visto, lo que caracteriza la causalidad teleológica.

3. *Doctrina cristiana del alma.* Si continuáramos desarrollando este tema, llegaríamos mucho más allá de la mera ilustración que nos propusimos dar. Pero hemos de mencionar, sin embargo —pues constituye, en efecto, un ejemplo notable de una concepción teleológica—, la doctrina cristiana del alma humana. El cristianismo concibe el alma humana como una entidad esencialmente inmaterial que, asociada por un tiempo con la materia, trascenderá al fin la conexión material y realizará su naturaleza plena en el logro de la espiritualidad completa. Es rasgo esencial de tal concepción considerar que la condición espiritual última del alma inmortal ejerce una influencia directiva o atracción sobre ella, aun en su actual estado transitorio. La exhortación a realizar lo más alto que hay en nosotros, que no es sino el reconocimiento de la atracción que las cosas hermosas y nobles ejercen sobre nosotros aun en nuestra imperfecta condición actual, implica, por decirlo así, un reconocimiento anticipado del desarrollo último del alma en la realización del fin que prefigura imperfectamente su estado actual. Pero la doctrina cristiana nunca concibe la causalidad teleológica como completa y finalmente determinante. Puede concebirse que el fin existe y ejerce su atracción sobre el desarrollo del alma hacia él: pero siempre se puede resistir a la atracción. El espíritu puede reconocer la belleza, pero un hombre puede, sin embargo, cerrar los ojos ante lo que es bello. La mente en desarrollo puede sentir la atracción de lo que es generoso y noble, pero está en libertad de realizar acciones crueles y ruines. El alma puede estar destinada al cielo, pero puede frustrar su destino y acabar en el infierno. De tal manera, mientras reconocemos la eficacia de la causalidad teleologica, mantenemos el elemento de libertad.

4. *Cerebro y mente.* Podemos ver claramente las distintas consecuencias que se desprenden de la aplicación de la concepción mecanicista o teleológica a cualquier problema particular, si consideramos su respectivo efecto sobre la relación entre cuerpo y alma,

tema que será tratado con mayor detalle en el Capítulo XVIII. Si consideramos como última la causalidad mecanicista, nos veremos obligados a abrazar, ante la relación entre cuerpo y alma, la opinión que va a parar en el materialismo [1]. Todo suceso del cuerpo, sostendremos, es el resultado de algún suceso precedente, el cual es, a su vez, resultado de un suceso que le precede. Nos vemos así obligados a seguir una cadena de sucesos físicos cuyo primer eslabón, según podemos demostrar, es la reacción del cuerpo ante algún estímulo que le llega desde su ambiente exterior. El estímulo exterior puede ser inmediato y presente, como cuando mis ojos parpadean al ser expuestos de repente a una luz viva, o cuando mi pie se lanza hacia adelante al golpearme debajo de la rodilla con el borde de la mano, o puede ser lejano y haber ocurrido en el pasado, como cuando el estado actual de mi hígado, así como el comportamiento de mi organismo y las anomalías de carácter que ocasiona, se deben a los guisados que comí hace treinta años cuando residía en la India en mi juventud o en mi edad madura. En cuanto a los sucesos de la mente, si no hay otra causalidad más allá de la mecanicista, deben ser causados por los del cuerpo. La mente se reducirá, en efecto, al estado de un aparato que refleja o registra los sucesos que ocurren en el cuerpo y en el cerebro, y la "reflexión mental" de los sucesos del cuerpo y del cerebro aportan lo que llamamos una experiencia consciente. Y puesto que la conciencia no puede registrar lo que no está allí, toda nuestra experiencia consciente está determinada, según esta opinión, por las condiciones de nuestro organismo reflejadas en la mente. Esa actitud fue muy popular en el siglo XIX y formaba parte integral de la filosofía materialista dominante. Prevalece todavía hoy entre los hombres de ciencia, y no es fácil refutarla. Es el corolario inevitable de la aplicación del principio de la causalidad mecánica al mecanismo viviente y, como veremos en el Capítulo XVIII, va a parar a un determinismo completo.

La opinión opuesta, según la cual las experiencias mentales son, en parte por lo menos, independientes de los sucesos del cuerpo, niega que la causalidad proceda siempre del cuerpo (el papel de causa) hacia la mente (el efecto), e insiste, por el contrario, en que algunos fenómenos del cuerpo sólo pueden ser interpretados como efectos de causas mentales, como cuando el temor de un trance inminente hace que mi rostro palidezca y que mis dientes

[1] Véase la exposición del materialismo científico en el Capítulo XVIII.

castañeteen. Semejante tipo de causalidad, en que la mente desempeña el papel de causa y el cuerpo el de efecto, también puede ser considerado, como es natural, en forma mecanicista. Pero cuando hablamos de la sensibilidad de la mente a un trance inminente es claro que estamos introduciendo una concepción más semejante a la causalidad teleológica; es decir, afirmamos la influencia determinante de algo que está frente a nosotros. En efecto, así que afirmamos que la mente es, por lo menos en parte, independiente del cuerpo, nos encontramos en condiciones (y a la verdad en la obligación) de atribuirle la capacidad de recibir la influencia de objetos que no están presentes ante los sentidos, y de sucesos que no han ocurrido todavía. Un hombre se sienta por la noche ante sus libros *porque* quiere aprobar un futuro examen. Se acuesta temprano y se abstiene de beber y fumar *porque* quiere remar en una futura regata. Es claro que el cuerpo no puede recibir la influencia de lo que todavía no existe. Luego, el modo más obvio de explicar tales mortificaciones y abstenciones es recurrir a la causalidad teleológica, es decir, al dominio que ejerce el propósito de realizar un fin sobre una mente por lo menos parcialmente libre. Así, la creencia en la causalidad teleológica está enlazada con la opinión de que la mente es, por lo menos en parte, independiente del cuerpo, pues sólo la mente así concebida puede ser considerada capaz de reconocer influencias causales distintas de la causalidad mecanicista que gobierna el mundo físico.

Aplicación general de los principios. Es evidente que el alcance de los dos principios de interpretación que hemos estado considerando es extraordinariamente vasto. Apenas será excesivo decir que toda rama de la actividad humana, toda expresión del espíritu humano, todo fenómeno orgánico estudiado por la biología, todo suceso consciente investigado por la psicología, es susceptible de interpretación en términos de uno u otro. Dondequiera que encontremos una cosa que crece y se desarrolla, un organismo viviente, una cultura, una civilización, una comunidad, una forma artística, la podemos explicar ya por detrás, en términos de los orígenes de los cuales surgió, ya por delante, en términos del fin que procura realizar, y en cada caso el resultado de los dos modos de interpretación será muy distinto.

Consideremos desde este punto de vista la crítica racionalista de la religión con que estamos familiarizados. Por lo general adopta como forma la revelación de que los orígenes de la religión se hallan en el miedo y en la necesidad del hombre. Los seres humanos temían los fenómenos que no comprendían y sentían la necesidad de conciliarse los poderes que suponían responsables de los fenómenos temidos. Así, dicen, comenzó la religión. Veremos que los que acogen esta opinión se complacen en poder demostrar que las formas más antiguas de religión implican totemismo y exogamia. Se infiere entonces la consecuencia de que esencialmente no hay ahora en la religión más que totemismo y exogamia. A la luz de lo que hemos dicho, es evidente que la consecuencia entraña un supuesto, a saber, el supuesto de que los modos mecanicistas de causalidad son universales y exhaustivos y, por consiguiente, pueden ser invocados apropiadamente para interpretar el desarrollo de la religión. Pero, como hemos visto, podemos poner en duda tal supuesto y bien pudiera ser que, cuando se aplica fuera de su esfera apropiada (para explicar, por ejemplo, la evolución de la conciencia religiosa), los resultados a los cuales lleva el concepto de la causalidad mecanicista induzcan a error. Para tomar un caso paralelo, podría demostrarse que las matemáticas se han desarrollado partiendo de comienzos muy humildes; el salvaje, por ejemplo, sólo puede contar con los dedos de una mano. Pero no es habitual considerar que tal hecho invalide la tabla de multiplicación.

En general puede decirse verdaderamente que explicar una cosa en términos de su origen no es dar la explicación *completa* de lo que es *ahora*. Para la explicación *completa* no sólo debemos considerar su origen, sino también su consumación; en otras palabras, no sólo debemos mirar hacia atrás, hacia el germen de que ha surgido, sino también hacia adelante, hacia el fin que procura realizar. El estado actual de una cosa que crece y se desarrolla refleja sin duda su pasado, pero prefigura también su futuro.

Supongamos que, como ejemplo de una cosa que crece y se desarrolla tomamos un mozo de quince años. ¿Cómo hemos de describir su naturaleza? Saber que fue en un tiempo un embrión y que su cuerpo conserva todavía las huellas de haber sido un pez es sin duda importante, pero es igual o quizá más importante saber que un día será un hombre. Podemos ir más lejos y decir que sólo cuando un día se convierta en un hombre, realizará su naturaleza plena y será completamente él mismo. En la medida en que queda por debajo de la virilidad, en la medida en que sus facultades no están todavía maduras y su cuerpo no se ha desarrollado,

no ha llegado a la forma propia de su especie y, por consiguiente, no ha realizado todo lo que lleva dentro de sí. En otras palabras, la naturaleza de una cosa que crece no se exhibe en una etapa a medio camino entre su nacimiento y su desarrollo pleno; se exhibe en su desarrollo pleno, porque sólo entonces se realiza. Por eso, para dar una explicación completa, debemos aguardar o por lo menos conocer dicho desarrollo.

La moraleja es que si queremos comprender la naturaleza de un hombre tenemos que tomarlo en la expansión completa de su energía y en el ejercicio de su poder; debemos tomarlo, en realidad, en su cenit. Mientras no lo alcance no es todavía completamente él mismo; trata tan sólo de ser él mismo. Y desde que mientras su naturaleza queda por debajo de su desarrollo pleno es incompletamente él mismo, infiérese que una descripción de su naturalesa, tal como es en su inmadurez, será una descripción incompleta. Si ha de ser completa, debe incluir una referencia a aquello en lo cual trata de convertirse, en otras palabras, debe introducir la concepción en causalidad teleológica.

Comentarios sobre los dos principios. Es claro, a mi modo de ver, que los dos principios cuyas consecuencias he considerado no pueden ser ambos verdaderos, o, por lo menos, universalmente verdaderos. El principio de causalidad mecanicista declara dar la explicación *completa* del estado y condición actual de una cosa en términos de sus orígenes. Según este principio, una cosa es la que es, enteramente y en todo sentido, porque sus causas fueron las que fueron. No puede, pues, deber ninguna de sus características a la actuación de la causalidad teleológica. El principio de causalidad teleológica, tal como generalmente se lo formula, no expresa pretensiones tan vastas, aunque sólo sea porque tiende a aliarse con teorías que mantienen la realidad del libre albedrío. Teleológicamente, un alma humana puede recibir la influencia de su destino, puede ser moldeada por sus ideales o dominada por su propósito. En casos extremos, cuando un hombre tiene, como diríamos, la obsesión de una idea, puede parecer que el dominio llega a ser absoluto. Así, rara vez se piensa que la causalidad teleológica obra universalmente y lo explica todo. No obstante, es claro que en cuanto se reconoce su eficacia, es decir, en cuanto se concibe la conducta de un hombre como determinada por su concepción de la meta o fin, la causalidad mecanicista es inaplicable. En el supuesto, pues.

de que se nos obligara a elegir una de ellas, surgiría el problema de cuál de los dos principios elegiríamos.

La elección es difícil; podemos preguntarnos si es obligatoria. A primera vista admitimos que no lo es. A primera vista parece bastante sencillo admitir la eficacia de ambos principios, pero limitar la esfera de su aplicación. La causalidad mecanicista, diremos, es aplicable en una esfera, la teleológica en otra. Tampoco hay gran dificultad en señalar las respectivas esferas. Hablando en términos generales, diríamos que el mecanicismo es satisfactorio en el mundo de la materia, y la teleología en el del espíritu. Para expresar nuestro sentido de otra manera, podríamos decir que las esferas en las cuales actúa el principio del mecanicismo son las que exploran las ciencias naturales; las esferas de la teleología son las del arte, de la religión y de la ética. Podemos sentirnos tentados a ir más allá, y delimitar esferas de influencia dentro de las fronteras de un todo único, sosteniendo que, mientras el cuerpo está determinado mecánicamente, la mente o el espíritu recibe influencia teleológica; o también en un cuadro, la composición química de los tintes y los colores que presentarán cuando se apliquen a la tela son explicables, diremos, en términos de leyes químicas y físicas, es decir, en términos de los conceptos de un mundo en que es válido el mecanicismo; pero el sentido o belleza del cuadro pertenece, agregaríamos, al mundo de los valores, y los valores ejercen su influjo sobre la mente en forma teleológica [1].

Dificultad de bifurcar el universo. La mayor parte de los filósofos mira con malos ojos tal atribución de dos reinos distintos a los dos principios, porque trae aparejada una bifurcación del universo. En primer lugar, viola el sentimiento instintivo que se halla en lo íntimo de la mente de casi todos nosotros, y según el cual el mundo es, en un importante sentido, un todo que fundamentalmente es también una unidad. La doctrina conocida en filosofía con el nombre de monismo es evidentemente incompatible con toda bifurcación de ese tipo. Si fuera cierto que la causalidad mecanicista reina en una parte del universo y la causalidad teleológica en la otra, el mundo no sería una unidad sino una dualidad. Es decir, contendría, o, mejor dicho, sería dos realidades de orden fundamentalmente distinto. En segundo lugar, es difícil ver qué punto

[1] Véase la exposición del valor estético en el Capítulo XIII.

de contacto podría haber entre dos reinos así concebidos[1]. Llamemos M a la realidad dentro de la cual obra la causalidad mecanicista, y T a la que acata a la teleología. ¿T y M actúan recíprocamente una sobre la otra o no? Probablemente sí; T, entonces, ejerce influencia en M. La influencia causal de T en M, ¿es teleológica o mecanicista? Si lo primero, M admite entonces la influencia de la causalidad teleológica y deja de ser enteramente M. Si lo último, T ejerce una influencia no teleológica y deja de ser enteramente T.

Dificultad de bifurcar el organismo vivo. Nunca es más grave la dificultad que cuando se intentan aplicar los dos principios a la interpretación del organismo vivo. El problema de la relación entre alma y cuerpo, al que acabamos de dar un vistazo y que consideraremos con más detalle en otro capítulo[2], es uno de los más controvertidos y de los que con más frecuencia debate la filosofía contemporánea. Es evidente que el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro: además, esa actuación recíproca da fe, por lo menos en parte, de la influencia aparente del alma sobre el cuerpo. Ahora bien: probablemente la influencia es en parte teleológica. Es decir, la mente hace que el cuerpo se comporte de manera de facilitar los fines que la mente concibe como deseables, como cuando encajamos nuestro cuerpo en una camisa almidonada y en traje de etiqueta, como preliminar para asistir a una recepción formal donde esperamos granjearnos el favor de importantes y respetables personas con la intención de obtener el nombramiento para el puesto de responsabilidad que deseamos con toda el alma. Pero otros movimientos del cuerpo parecen estar determinados de manera mecanicista. Si mi cuerpo y un objeto material inanimado de igual peso, tamaño y densidad caen desde un acantilado, los dos llegarán al fondo al mismo tiempo y se comportarán en forma muy semejante como resultado del golpe. En otras palabras, mi cuerpo está sometido a las leyes de mecánica y dinámica que lo hacen caer precisamente de la misma manera que un objeto material de igual peso, tamaño y densidad. Los movimientos de mi cuerpo están, pues, sometidos a dos formas distintas de causalidad, la teleológica y la me-

[1] Ilustra esa dificultad el examen de las dificultades que trae aparejadas la noción del libre albedrío del hombre, que se hallará en el Capítulo XVIII.

[2] Véase el Capítulo XVIII.

canicista, y si lo están, ¿cómo hemos de distinguir los que dan testimonio de una de los que ejemplifican la otra?

Las actividades de la mente suscitan una dificultad semejante. Es evidente que algunas dependen de los estados del cuerpo y son causadas por ellos, como cuando una pesadilla sigue a una indigestión, o como cuando vemos doble como resultado de una borrachera. Luego, ¿las actividades de la mente también están sometidas a la actuación de ambos principios? Las dificultades de suponer que lo están son grandes, especialmente si se recuerda que la vida mental como un todo es continua y que cada estado mental se esfuma, convirtiéndose en el siguiente sin brecha perceptible[1].

Éstas son algunas de las razones por las cuales la mayoría de los filósofos se declaran enemigos de bifurcar el universo en la forma que parece implicar la admisión de la eficacia de ambos principios. La conclusión parecería ser que debemos adoptar uno u otro de los dos principios, y extender su aplicación de tal modo que entre en su esfera la causalidad de toda suerte de fenómenos. Lo que en efecto trae aparejada nuestra discusión es una decisión entre dos modos distintos de contemplar el universo. Si adoptamos la interpretación idealista, que tacha de ilusoria la materia y reduce la posición del mundo físico a un estado de dependencia de la mente, encontraremos escasa dificultad en conceder aplicación universal al principio teleológico. Si, en cambio, adoptamos la filosofía del materialismo y no consideramos la mente como diversa en lo esencial de la materia, de la que es una función o emanación, estamos dispuestos a aceptar como última la forma de causalidad que en apariencia gobierna el mundo físico. Así, la diferencia que separa la filosofía del idealismo de la del materialismo es fundamental. Cada una de estas formas filosóficas será considerada con cierto detalle en los capítulos siguientes. Es necesario, por tanto, continuar ahora la discusión en que nos hemos empeñado.

Crítica de los principios. Hasta aquí nos hemos contentado con aplicar e ilustrar los principios del mecanicismo y de la teleología, y con demostrar cómo se ramifican y penetran en todo suceso natural y en toda actividad humana. Con todo, saltan a la vista ciertas dificultades a las que están sometidos cada uno de los principios cuyas ramificaciones hemos discutido. No estará de más completar

[1] Las dificultades que rodean esta hipótesis están desarrolladas con mayor extensión en el Capítulo XVIII.

go, el universo como un todo no tiene culminación; su movimiento es eterno y continuo.

El primer motor. ¿Cuál es la fuente de ese movimiento? La respuesta de Aristóteles dice que es Dios. Dios, inmóvil, es la causa eficiente cuya presencia en el universo pone en marcha un proceso de movimiento mediante el cual las formas potenciales se hacen actuales. Dios no creó el mundo; por lo menos no creó la materia de que se compone. Pero es la causa del movimiento del mundo y de las diversas características que ha llegado a poseer de resultas del movimiento. Lo cual no quiere decir que Dios mismo es parte del proceso del cambio y desarrollo que se realiza en el mundo. Permanece fuera de él, y lo inicia con su presencia. Además, en el universo de Aristóteles sólo Dios no es compuesto. Mientras todos los productos de desarrollo se componen de forma y materia, Dios mismo no tiene materia; es pura forma. Todas las cosas del universo son productos del desarrollo, pero Dios no ha pasado por ningún desarrollo. En él no hay forma alguna que haya pasado de potencia a acto. Así, es a la vez inmaterial e inmutable. Es indispensable para la existencia del mundo, pero trasciende el mundo.

La teleología de Aristóteles. La propia actividad de Dios es puramente interna; Aristóteles la llama expresamente una "actividad de inmovilidad". A Dios, en efecto, no le preocupa ni le interesa el mundo. Ni podríamos esperar tal probabilidad, pues, siendo el mundo imperfecto, no es objeto apropiado para la contemplación de un ser perfecto. Luego, el pensamiento de Dios no se dirige hacia el mundo, sino hacia el solo y único objeto perfecto del universo, es decir, hacia sí mismo. Su actividad, pues, es la eterna contemplación de sí propio. Es lo que Aristóteles llama un "pensar el pensamiento mismo" y, observa en forma característica, desde que toda actividad libre es agradable, y la actividad de Dios es libre y continua, la vida de Dios es continuamente agradable.

Pero aunque Dios no tiene conciencia del mundo, el mero hecho de su presencia pone en movimiento el deseo del mundo. Dios, en efecto, es el bien del mundo; su función con respecto al mundo es provocar su apetencia. La relación entre Dios y el mundo no es, pues, la de un creador que lo hace, ni la de un pastor que lo cuida; es más bien la de un imán que lo atrae. En este sentido, Dios puede ser considerado como el fin o meta de los afanes del mundo, aunque

es un fin o meta que debe quedar eternamente irrealizable. Si Dios no estuviese presente en el universo como un fin irrealizado, iniciando en virtud del deseo del mundo hacia Él, el proceso mediante el cual las formas potenciales de las cosas devienen actuales, el mundo carecería de cambio o movimiento. Así, la concepción de Aristóteles de la función de Dios en relación con el universo es un ejemplo particular de su idea de la determinación de un desarrollo por su fin o meta. El esfuerzo de las cosas por ejecutar su fin, no realizándolo, porque nunca pueden realizarlo, pero acercándose cada vez más a él, es la fuente del orden del mundo y, como lo he indicado, el fin es concebido como preexistente, en cierto modo, al movimiento que se dirige hacia él. La filosofía de Aristóteles implica, pues, que hay en el universo un elemento estable, inmutable, y por consiguiente eterno, que es a la vez fin y origen del cambio.

No sólo la explicación aristotélica del cambio, sino también toda la concepción de la causalidad teleológica parecería depender de la inclusión de dicho elemento. Si no nos sentimos capaces de aceptarlo tenemos que renunciar a la doctrina de potencia y acto, y a la doctrina de las cuatro causas, con las cuales está inextricablemente enlazada. Si lo aceptamos, nos encontramos una vez más con un dualismo, un dualismo entre el elemento inmutable del mundo y el material cambiante sobre el que influye, o que quizá determina. La mayoría de los filósofos se ha sentido incapaz de acoger tal dualismo.

Recapitulación. Nuestro examen del problema del cambio ha sido prolijo y se ha ramificado en cierto número de temas afines. Quizá sea útil recapitular los principales puntos de nuestra discusión. Hemos comenzado por señalar que todas las explicaciones filosóficas del cambio destruyen la concepción ingenua, según la cual la cosa que cambia continúa siendo la misma, en cierto modo, a través del cambio. Como la idea ingenua resulta insostenible, los filósofos han tendido a afirmar:

a) Que la única realidad es el cambio, definiéndose el universo, tal como lo hizo el filósofo griego Heráclito y más tarde Bergson, como un flujo de cambio o bien.

b) Que el cambio es ilusorio y la realidad misma es inmutable. Según esta última hipótesis, nos veremos obligados a negar la realidad del tiempo como un factor independiente del universo, y autónomo, y tenderemos a considerarlo como una de las formas en

las cuales, debido a las peculiaridades y limitaciones de nuestra mente, estamos forzados a considerar los fenómenos que en sí mismos son ajenos al tiempo. Ésta es en lo esencial la opinión de Kant, que será considerada con más detalle en otro capítulo[1].

Hemos pasado en seguida a examinar la explicación aristotélica del cambio como el actualizar o hacer explícita en la materia una forma originariamente potencial o implícita. Hemos visto que la explicación de Aristóteles entrañaba la aceptación de la doctrina de la causalidad teleológica y del postulado de un factor inmutable en el universo, Dios o el motor inmóvil de Aristóteles, meta o fin del proceso de cambio que conocemos como evolución. A menos de estar dispuestos a aceptar tal concepción de meta o fin u otra semejante, no podremos adherirnos a la fórmula de Aristóteles.

Posibles alternativas de la idea de cosa cambiante. Estamos ahora en condiciones de aplicar los resultados de esta discusión a la idea ingenua de la cosa cambiante. Como no adoptemos la segunda de las dos opiniones resumidas anteriormente y consintamos en despachar el cambio como una de las ilusiones de la mente humana, contamos con una o dos posibilidades como alternativas. Será posible sostener que el universo consiste en cierto número finito de sucesos inmutables, que podemos concebir como átomos o como datos sensoriales conforme a nuestra preferencia por el análisis científico o el filosófico. Diremos que, aunque tales unidades son inmutables, las relaciones entre ellas cambian de manera que entran continuamente en combinaciones nuevas. Podríamos comparar esta concepción con la manera en que pueden agruparse las distintas piezas de un rompecabezas para formar distintos dibujos o figuras, pues la diferencia entre dos figuras se debe a las diferentes combinaciones en que pueden disponerse las mismas piezas constitutivas. Según esta opinión, pues, el cambio se deberá a la alteración de la disposición de unidades fundamentalmente inmutables.

Según la otra alternativa, el universo consistiría en unidades no durables que constantemente comienzan o dejan de existir. Mientras persiste, diremos, la unidad no cambia. Conforme a esta opinión, lo que normalmente se llama cambio será el reemplazo de una unidad por otra. Así como los únicos cambios considerados por la primera opinión son los que alteran la posición y el orden, de la misma manera, en esta segunda opinión, los únicos cambios son los de generación y aniquilación. Podríamos comparar esta segunda concepción con los elementos constitutivos de una película cinematográfica. Los elementos son fotografías aisladas estáticas; la ilusión de cambio continuo se produce haciendo girar el carrete en forma tal que las fotografías se suceden con gran rapidez. Como resultado, nos parece contemplar un personaje continuo, aunque cambia muy levemente, fumando una pipa continua, pero que cambia muy levemente, mientras que lo que de veras estamos observando es un número muy grande de personajes separados estáticos, cada uno de los cuales tiene en la boca una pipa separada estática que es casi exactamente igual a la anterior. De acuerdo con esta segunda concepción, el hombre de vida aparentemente continua es una ilusión, exactamente en el mismo sentido en que lo es el hombre cinematográfico que vemos en las películas; no es, en efecto, un hombre continuo, sino una serie de hombres sucesivos. Al aniquilarse un miembro de la serie, otro es engendrado en su lugar; pero mientras persiste, no hay cambio en ningún miembro de la serie. La opinión de que la única forma de cambio es el tipo de cambio que conocemos como generación y aniquilación recibe cierto apoyo con la teoría de los cuantos, de la física moderna, y ha tenido gran difusión entre los filósofos modernos. Cualquiera que sea la opinión que adoptemos, desaparece la idea ingenua de la cosa que cambia. Así, pues, la crítica de la noción de cambio constituye un cargo más en la acusación del filósofo contra el mundo ingenuo, y, por consiguiente, un motivo más para no considerar este mundo como real en última instancia, sino solamente como la apariencia de una realidad más honda que está tras él.

1 Véase el Capítulo XIV.

TAYLOR, A. E. – *Elementos de metafísica*, Capítulo V.
BERGSON, H. – *La evolución creadora*, Capítulo I.
ARISTÓTELES. – *Metafísica* (Clarendon Press), con introducción por W. D. Ross.
ROSS, W. D. – *Aristóteles*, Capítulo VI.

La filosofía primitiva de los griegos, de John Burnet, Capítulos III y IV, puede consultarse para las opiniones de Parménides (Capítulo IV) y de Heráclito (Capítulo III). Como estudio moderno del mecanicismo y de la teleología, véase C. D. Broad, *La mente y su puesto en la naturaleza*, sección A. Obras modernas que interpretan la evolución desde un punto de vista teleológico son: sir J. Arthur Thomson, *El sistema de la naturaleza animada*; J. C. Smut, *Holismo y evolución*; y mi libro, *Materia, vida y valor*.

SPINOZA. — *Ética.* Partes III y IV.
LEIBNIZ. — *Tratados fundamentales.* (Principios de la naturaleza y de la gracia. Editorial Losada.)
KANT. — *Crítica de la razón pura.* (Editorial Losada.)
Crítica del juicio. (Editorial Losada.)
BERGSON, H. — *La pensée et le mouvant.* (*Le possible et le réel.*)
Introduction à la Métaphysique, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903. *Le paralogisme psycho-physiologique*, en *Congrès International de Philosophie*, págs. 427 y sigs., y en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, págs. 895 y sigs.
LIPSIUS, F. - SAPPER, K. — *Filosofía actual.*
EINSTEIN, A. — INFELD, L. — *La física, aventura del pensamiento.* (Editorial Losada.)
SCHELER, M. — *El puesto del hombre en el cosmos.* (Editorial Losada.)

CAPÍTULO VIII

EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD CRÍTICA DE HUME

Introducción. Los hombres de ciencia creen que la mayor parte de los sucesos[1] que acontecen en el mundo están sometidos a la ley de causa y efecto. Muchos, incluyendo todos los que adoptan opiniones materialistas o deterministas, irían más allá y afirmarían que todos estos sucesos tienen causa. El sentido común comparte las ideas de la ciencia sobre el particular, y sostiene que los sucesos se conexionan por leyes causales. Si arrojo una piedra a una ventana, el estremecimiento del vidrio será considerado de ordinario como efecto del choque de la piedra. Ahora bien, cuando el sentido común dice que "A causa B" lo que probablemente entiende es que existe cierta conexión necesaria entre dos sucesos tales que, desde el suceso B, podría descubrirse un suceso anterior A que guardase cierta relación con B. Podríamos describir tal relación diciendo:

I) Siempre que aconteció A fue seguido de B.

II) En esa secuencia hubo algo necesario. En otras palabras, no era simplemente una serie de coincidencias la circunstancia de que siempre que A sucedía primero, B sucedía después.

Tal idea de la relación necesaria ha sido criticada por muchos filósofos. Las opiniones de Hume (1711-1776) son particularmente importantes en la discusión del tema, pues la crítica de la ley de causa y efecto formulada por Hume es uno de los jalones de la historia de la filosofía.

Crítica de la causa según Hume. La ciencia de la crítica puede expresarse muy brevemente. Supongamos que una bola de billar golpea a otra. Como resultado del golpe se pone en movimiento la

[1] Un suceso puede definirse más o menos como un acontecimiento en un momento dado, por ejemplo, el resplandor del relámpago, el disparo de un fusil, la erupción de un volcán.

segunda bola de billar. La interpretación ingenua de lo que ha sucedido es que existe un poder en la bola en movimiento que hace mover también la segunda bola. Hume simplemente lo niega. No hay poder alguno en la bola en movimiento, afirma, que haga mover la segunda bola, y el movimiento de la segunda bola no es, por consiguiente, resultado necesario del golpe de la primera. Es innegable que hemos observado repetidas veces que el movimiento de la segunda bola seguía al golpe de la primera. Por esa razón, nuestra mente, bajo la influencia de una repetida conjunción de sucesos (golpes seguidos por movimientos), concluye que el segundo suceso seguirá siempre al primero, y salta a la idea de conexión necesaria. No obstante, lo único que podemos afirmar autorizadamente es una repetida conjunción de sucesos. Cuando postulamos una ley de causa y efecto, no estamos, pues, hablando de algo que existe y obra en el mundo exterior a nosotros. Estamos hablando de "una determinación de la mente", es decir, de una idea nuestra, firmemente arraigada, fundada en nuestra experiencia de la repetida conjunción de sucesos. Las razones que Hume alega para rechazar una ley necesaria de causa y efecto, en virtud de la cual la causa ejerce cierto poder o fuerza sobre el efecto, son en lo esencial las siguientes.

La causalidad no está dada en la experiencia. 1. Existe en primer término una razón derivada de la experiencia. Si realmente tuviéramos conciencia de que una cosa tiene poder sobre otra, tendríamos, dice Hume, cierta experiencia de tal poder. Pero en realidad no experimentamos nada de eso. "Cuando contemplamos los objetos exteriores que están a nuestro alrededor... nunca podemos, en ningún caso, descubrir algún poder... Hallamos solamente que, en efecto, uno sigue realmente al otro." Elíjase, dice Hume, un caso cualquiera, en que se dice que una cosa causa la otra, y examínese la propia experiencia de lo que sucede con el mayor esmero posible. Se observará lo que se llama causa y luego se observará lo que se llama objeto. Pero eso es todo. No se observará nada más. No se observará, particularmente, ningún atributo perteneciente a la causa, al que se pueda llamar con justicia "poder" de producir el efecto. Su color, forma, tamaño, peso —todo eso puede observarse—, pero no su supuesto "poder de producir un efecto". ¿Pero no decimos que "vemos" que un fósforo produce la explosión de la pólvora? Claro que sí; pero es una manera groseramente inexacta de hablar. No vemos la "producción" de una por la otra. Lo que de veras "vemos" es primero cómo se enciende el fósforo y luego la explosión de la pólvora. No vemos la "producción" de un hecho por el otro. No tenemos, pues, experiencia sensorial de un poder en virtud de la cual la causa produce el efecto.

Ni se halla establecida por la razón. 2. Pero si la experiencia es incapaz de descubrir tal "poder", ¿puede el pensamiento demostrar que debe existir? ¿Es, en realidad, un postulado de la razón? Hume responde negativamente.

(*a*) Su primer argumento sobre este punto se basa en la diferencia entre hechos necesarios y contingentes a la que nos hemos referido ya[1]. Define un hecho necesario o una relación necesaria como el que es imposible de concebir de diferente manera. Por ejemplo, no podemos concebir que la relación entre 7×7 y $48+1$ sea otra que la igualdad. La relación de igualdad entre ellos, es por consiguiente, una relación necesaria. Pero la llamada relación de causa y efecto no es de este tipo. En efecto, sólo por experiencia es posible hallar qué efectos tendrán las supuestas causas. Sólo por experiencia, por ejemplo, descubrimos que una gota de ácido enrojecerá un tejido azul; podría igualmente haberlo ennegrecido. Aunque nos hemos habituado tanto a que la segunda bola de billar se mueva cuando la primera choca con ella, que nos es difícil imaginar cualquier otro resultado, en el primer momento de nuestra llegada al mundo muy bien pudimos haber concebido "que cien sucesos distintos podrían seguir a esa causa". De atenernos a la verdad histórica, en primer lugar habríamos tenido que ir a ver las bolas de billar para averiguar cuál era realmente el efecto. Luego, puesto que sin repetidas experiencias no podemos descubrir qué efecto tendrá una supuesta causa, el hecho de que la causa A tenga B como su efecto no es un postulado de la razón.

(*b*) Si causa y efecto son dos sucesos diferentes, cada cual debe ser realmente distinto y separado del otro. Pero si están separados no puede haber entre ellos conexión necesaria. "La mente —dice Hume— nunca puede hallar el efecto en la supuesta causa, por meticuloso que sea el escrutinio... Porque el efecto es totalmente diferente de la causa y, en consecuencia, nunca podrá ser descubierto en ella. El movimiento de la segunda bola de billar es

1 Véase el Capítulo IV.

un suceso completamente distinto del movimiento de la primera: no hay en el uno nada que sugiera el menor indicio del otro... En una palabra..., todo efecto es un suceso distinto de su causa. Por consiguiente, no podría ser descubierto en la causa."

Lo que Hume niega es la idea de que exista nada semejante a un "lazo" que ate los sucesos. Si tal lazo existiera, da a entender Hume, no podrían estar separados, y si no están separados no tenemos derecho a hablar de causa y efecto, sino sólo de proceso continuo. Pero si no existe tal lazo, la causa no puede ejercer ningún poder sobre el efecto.

(*c*) Si la relación causal fuera necesaria, tendría que acontecer universalmente y con absoluta uniformidad. Además, deberíamos saber que acontece en tal forma de la misma manera que sabemos, por ejemplo, que 7×7 será siempre y en cualquier lugar 49. Pero, ¿tenemos seguridad análoga con respecto a la llamada relación causal? ¿La tenemos, por ejemplo, con respecto a la actuación de la relación causal en el futuro? No la tenemos. Aunque algunos sucesos del pasado hayan sido siempre seguidos por ciertos otros, no sabemos si acontecerá lo mismo con sucesos semejantes en el futuro. Porque, dice Hume, "podemos convenir en que la *experiencia* pasada nos da información *directa* y *exacta*, sólo en cuanto a los precisos objetos y en cuanto al preciso período de tiempo que cayó bajo su conocimiento; pero ¿por qué se ha de extender esa experiencia a tiempos futuros y a otros objetos...? Ése es el principal problema... Es imposible que ningún razonamiento basado en la experiencia pueda probar la semejanza entre el pasado y el futuro". Lo cual no quiere decir que el futuro no se parecerá probablemente, y de hecho casi seguramente, al pasado; es simplemente señalar que nunca podemos estar *del todo* seguros de que se parecerá. Y si no lo podemos, no tenemos seguridad de que la llamada ley de causa y efecto denote una relación *necesaria*, pues si la relación fuese necesaria, sería universalmente válida.

Comentario a la crítica de Hume. No es mi deseo sostener que todos los argumentos anteriores prueben precisamente lo que Hume se proponía. Por ejemplo, el primero de los dos argumentos tomados de la razón (2*a*) no parecía refutar el llamado postulado de la razón, según el cual, cada causa debe tener un efecto, y cada efecto una causa. Prueba simplemente que la experiencia es necesaria para demostrar qué efecto tendrá determinada causa. Pero mi incapacidad de conocer exactamente sin la experiencia qué efectos seguirán a determinadas causas no prueba por sí misma que la relación entre causa y efecto no sea necesaria, o que yo no esté seguro de su necesidad. Sin embargo, los argumentos tienen en conjunto gran fuerza acumulativa. El argumento (2*b*) es particularmente enérgico y muy difícil de refutar. No es exagerado, en verdad, decir que sobre toda la historia ulterior de la filosofía en este dominio particular de la investigación, ha influido la necesidad de refutar a Hume, o de rectificar de tal manera nuestra visión del universo que su rechazo de la conexión necesaria pueda incorporarse al esquema rectificado. Además, Hume ofrece una contribución positiva para explicar la creencia universal en la relación causal. No niega por un momento que de hecho consideramos cierto número del total de sucesos que observamos como relacionados causalmente entre sí, y brinda una explicación de nuestro proceder. La explicación es, dice, que hemos observado regularmente que los sucesos en cuestión siguen uno al otro. A decir verdad, lo que Hume niega es únicamente que exista en las cosas un poder tal que ejerciéndolo una de ellas, la "causa", pueda producir otra, el "efecto". Tiene que hallar, pues, algún sustituto de este supuesto poder, y lo halla en lo que llama una "determinación de la mente". Esa "determinación" ha sido formada como resultado de la observación de la conjunción constante en el pasado; y es una "determinación... a pasar de un objeto al que usualmente le sigue". Lo que sucede es que observamos que un suceso A es seguido por un suceso B; observamos luego que un suceso muy semejante a A, a saber, A_1 es seguido por un suceso muy semejante a B, a saber B_1; observamos luego que otro suceso muy semejante, A_2, es seguido por B_2 y así sucesivamente, gran número de veces. El efecto de observar la semejanza entre lo que ha sucedido en numerosas ocasiones diferentes —que B sigue a A, B_1 a A_1, etc. — es producir una "determinación de la mente... a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro". Con esa "determinación" reemplaza Hume la noción ingenua de un "poder" de las cosas externas. Lo que llamamos causalidad no es, en efecto, sino la unión habitual de sucesos, unión que, si ha ocurrido con suficiente frecuencia, produce en la mente la determinación o hábito de pasar de un suceso al otro o inferir un suceso del otro. De ahí la definición final de causa, según Hume, en los siguientes términos: "Un objeto precedente y contiguo a otro, y unido con él en la imaginación de

tal manera que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro".

Formulación moderna de la opinión de Hume. Las consecuencias de la crítica de Hume son (y es lo menos que se puede decir) desconcertantes. ¿Qué importancia hemos de concederle? Consideremos el problema en sus condiciones intrínsecas. Creo que no se puede dudar, razonablemente, de que en la vida corriente hacemos el distingo entre *post hoc* y *propter hoc*, entre las cosas que suceden *después* de tal otra y las que suceden a *causa* de tal otra. Suponemos que el sentido de la frase "a causa de tal otra" es enteramente distinto de "después de tal otra" y además, suponemos que sabemos que es distinto. Si Hume está en lo cierto, no es distinto y, si no es distinto, no podemos saber lo que es. Consideremos pues lo que de veras entendemos por la expresión "Tal cosa sucede *a causa de* tal otra". Una escuela importante de filósofos modernos, la escuela de los positivistas lógicos [1], sostiene que la única manera de descubrir el sentido de una proposición es averiguar cómo se verifica su verdad. Supongamos que estoy enfermo, tomo un remedio y después me encuentro bien; supongamos que esta secuencia de sucesos acontece una cantidad de ocasiones y que observamos que no sólo me acontece a mí, sino a una cantidad de otras personas. Es muy probable que me incline a decir que el remedio es la causa de mi restablecimiento. ¿Cómo verifico tal aserto? Simplemente observando la secuencia –enfermedad, remedio, restablecimiento. ¿Observo algo más? No. Por consiguiente, todo lo que he observado es regularidad o uniformidad de secuencia. La secuencia de sucesos, dicen los positivistas lógicos, que es lo que yo observo y por cuya observación verifico mi aserto de que el remedio es la causa de mi restablecimiento, es todo lo que *significa* mi aserto. Por consiguiente, se inclinarían a convenir con Hume en que lo único que distingue una secuencia puramente temporal, "esto después de aquello", de una secuencia causal, "'esto a causa de aquello", es la mayor regularidad de la última. Si a A sigue regularmente B, entonces, si Hume está en lo cierto, podemos decir que A es la causa de B, desde que "seguido regularmente por" y "es la causa de" significan lo mismo. Si se objeta que el día sigue

[1] Véase, en la Introducción a la Parte III, una referencia a sus opiniones generales.

regularmente a la noche, pero que no decimos "la noche es la causa del día", la respuesta es que "día" y "noche" no son realmente sucesos en el sentido en que la ciencia emplea la palabra. Son *series* de sucesos naturales designadas respectivamente con los nombres de día y noche, y, así que examinamos cada serie, hallamos que ofrecen un excelente ejemplo de lo que se llama comúnmente conexión causal.

Así rezaría más o menos una formulación moderna, breve, de la actitud que Hume procuró mantener. La actitud, como ya lo he observado, tiene enorme importancia en la historia de la filosofía y se ha desarrollado más tarde en varias formas. Me propongo dar uno o dos ejemplos de la forma en que la actitud de Hume puede desarrollarse y ha sido efectivamente desarrollada por los filósofos modernos.

1. *Argumento basado en la continuidad de los procesos físicos.*

El capítulo anterior [1] subraya el hecho de que todas las cosas del mundo físico se encuentran en un estado de cambio continuo o flujo. De donde se infiere que lo que hemos estado llamando un suceso –por ejemplo, el estampido del trueno– es un proceso continuo para el hombre de ciencia. El estampido del trueno es el recorrido hacia el exterior, desde un centro, a una velocidad conocida, de ondas atmosféricas, caracterizadas por cierta periodicidad, frecuencia y amplitud de onda. Cuando las ondas llegan al lugar en que se hallan nuestros tímpanos, decimos oír el estampido, y lo que llamamos oír el estampido se consideraría de ordinario como un suceso distinto y separado. De hecho, sin embargo, los sucesos fisiológicos de mi oído externo e interno y los impulsos nerviosos que como resultado de esos sucesos se trasladan al cerebro, son sólo las partes últimas del proceso cuya primera parte fue la difusión de las ondas en la atmósfera.

Ahora bien, si el suceso, o sea el estampido del trueno que al análisis resulta ser un proceso continuo, ha de causar otro suceso como su efecto necesario, tendrán que ser inmediatos en el tiempo, pues si hubiere un intervalo entre ellos, durante el intervalo podría ocurrir algo que impidiese el efecto. No podemos suponer, por lo menos en lo que atañe a los procesos físicos, que los cambios en la

[1] Ver Capítulo VII.

primera parte del proceso que llamamos causa puedan tener ninguna importancia para la última parte que llamamos efecto, mientras permanezca sin cambio la última parte del proceso causal. Supongamos, por ejemplo, que un hombre se moja los pies, no se cambia las medias y zapatos, atrapa una pulmonía y se muere. Diríamos de ordinario que la pulmonía, originada por el resfrío, es la causa de la muerte. Pero es evidente que estamos de nuevo considerando lo que en realidad es un proceso continuo. Todo lo que en este proceso precede a la mojadura de los pies puede suprimirse porque no hace al caso. Y también las circunstancias de la mojadura misma *a menos* de que la pulmonía siga a esta circunstancia. Aun la pulmonía no es la causa próxima de la muerte. La pulmonía produce la congestión de los pulmones, pero la congestión no produce la muerte si no causa primero ciertos cambios fisiológicos que incluyen el paro del corazón. Pero dicho suceso, el paro del corazón, ¿puede llamarse con justicia *la* causa de la muerte? ¿No estamos igualmente autorizados a considerar que constituye la misma muerte, es decir, a considerar que no es la última parte de la causa, sino la primera parte del efecto? Tal pregunta trae aparejada una pregunta más: ¿Qué es lo que en realidad constituye la muerte? Un médico firmará un certificado de defunción al observar que el corazón deja de latir. Pero es sabido que se ha hecho revivir a ciertas personas después de que el corazón ha dejado momentáneamente de latir. La imposibilidad de la pupila de contraerse al ser expuesta a la luz se toma a veces como indicio de muerte. Pero las pupilas de los catalépticos no se contraen. Un fisiólogo se inclinaría a considerar tales hechos como parte de la obertura que debe ejecutarse antes de que el espectro de la muerte pueda entrar por los bastidores.

Quizá la definición científica más satisfactoria de la muerte es la presencia de la descomposición bacterial en los órganos vitales. Pero como lo han demostrado ciertas investigaciones recientes del Instituto Rockefeller, ahora es posible mantener órganos separados del cuerpo por un período indefinido en una cámara de vidrio esterilizada. No sólo se retarda indefinidamente la descomposición, sino que también se puede hacer funcionar los órganos. Puede ajustarse, por ejemplo, un corazón a una serie de tubos de vidrio y de pequeñas bombas mantenidas a la temperatura normal de la sangre. Apretando un botón, el aparato se pone en movimiento, y vemos cómo el corazón contenido en la cámara de vidrio comienza

inmediatamente a latir. Este análisis preliminar parece demostrar que la muerte no es un suceso, sino una serie continua de muchos sucesos. Con tal que se realicen los primeros sucesos de la serie, pueden suprimirse todos los sucesos ulteriores porque no hacen al caso, de la misma manera que suprimimos los sucesos *primeros* de la serie causal, de tal modo que nuestras dos cadenas de series —la serie de las causas y la serie de los efectos— se reducen a dos sucesos contiguos que podemos llamar, si gustamos, *la causa* y *el efecto*. Pero tal denominación es un procedimiento totalmente arbitrario, pues entre ellos habrían podido insertarse infinito número de otros sucesos, cada uno de los cuales podría llamarse con igual justicia *la causa* y *el efecto*. La verdad parecería ser que no se trata en absoluto de una serie de sucesos separados, sino de un proceso continuo, entre dos partes cualesquiera del cual, por próximas que se hallen, pueden intercalarse otras partes. Una vez que percibimos esto, veremos que no hay razón para elegir arbitrariamente dos de esas partes y llamarlas, respectivamente, *la causa* y *el efecto*.

Dos conclusiones parecen desprenderse. En primer término, hablar de *una* causa y *un* efecto es entresacar dos sucesos de lo que es de hecho una serie continua. En realidad, lo que podemos afirmar con justicia es únicamente cierta dirección de cambio en una serie continua de sucesos dentro de un período dado. En segundo lugar, la noción de *la* causa, que lleva consigo la consecuencia de que para todo efecto B hay una causa A que es determinante *real* de B, es ilusorio. En una palabra, no existe *la* causa. Cuando hablamos descuidadamente de algo como *la* causa, estamos entresacando arbitrariamente un suceso destacado, que nos ha llamado la atención, de entre una cantidad de otros sucesos, cada uno de los cuales pudo haber recibido con el mismo derecho esa designación.

2. *Desarrollo de la negación de la causalidad, por el profesor Whitehead.*

Las consecuencias de la negación de la causalidad por Hume tienen importante efecto en nuestras opiniones metafísicas, efecto que ha sido subrayado recientemente por el profesor Whitehead. En *La ciencia y el mundo moderno*, el profesor Whitehead critica la noción (que el sentido común sostiene sin vacilar, y las ciencias naturales favorecen), de que el mundo físico consiste en trozos de

materia separados unos de otros, cada uno de los cuales ocupa una posición determinada en el espacio y en el tiempo. Conforme a la actitud ingenua, cada trozo de materia está *en* un lugar y *en* un momento, y ningún otro trozo de materia puede estar en ese lugar en el mismo momento. Whitehead llama a esta opinión, generalmente aceptada, noción de "simple ubicación". No puedo desarrollar ahora la crítica de Whitehead a esa noción, que abarca un campo extenso [1]. Pero parte de esa crítica consiste en subrayar la conexión íntima entre la "simple ubicación" y la opinión ingenua de la causalidad, y a ella podemos referirnos aquí convenientemente.

Las dos nociones, causalidad y "simple ubicación", están enlazadas entre sí, en opinión del profesor Whitehead, ya que la idea común de causalidad supone que un suceso, la causa, que está separada de otro suceso, el efecto, y anterior al efecto, en cuanto al tiempo, produce sin embargo el efecto, mientras que la concepción ingenua de que el mundo físico está constituido por trozos separados de materia que existen en distintos momentos sólo resulta comprensible si admitimos su conexión causal. Si adoptamos la expresión científica moderna "un suceso" para designar un acontecimiento que sucede en un trozo de materia o que le sucede al trozo en un momento dado, podemos decir entonces que, conforme a la opinión ingenua que es también la opinión de las ciencias, un suceso que es poner la marmita al fuego es *la* causa del suceso que es la ebullición del agua; el suceso que es el golpe de la piedra es *la* causa del suceso que es la vibración de la vidriera. Diríamos, además, que esa conexión causal entre parejas aisladas de sucesos es necesaria. Pero si los sucesos están de veras separados, ¿cómo se pueden asociar, pregunta Whitehead, en la forma en que lo presupone la afirmación de la relación causal entre ellos? La relación causal, tal como se la concibe de ordinario, puede compararse a un hilo que, extendiéndose desde el primer suceso, se anuda al segundo. Pero si así fuera, el examen exhaustivo del primer suceso revelaría el punto de partida del hilo en el suceso. Revelaría, por consiguiente, que el primer suceso está enlazado causalmente con algo más y que, por tanto, no está completamente separado. Lo esencial de la crítica de Whitehead es, pues, que si pensamos cuidadosamente en lo que implica la noción de conexión causal, no podemos menos de ver que no es compatible con una separación absoluta de los sucesos. Si dos sucesos están realmente separados, ¿cómo, vuelve a preguntar Whitehead, uno de ellos puede darnos acerca del otro información que nos autorice a decir que uno es la causa del otro?

[1] En el Capítulo XX se hallará una explicación de las opiniones generales de Whitehead, y del papel que ha desempeñado la crítica de la "simple ubicación" en su desarrollo.

El mundo es un proceso, no una colección de sucesos. En opinión del profesor Whitehead, la noción ingenua de que los sucesos están realmente separados en el espacio y en el tiempo, no es menos fatal para la inducción que para la causalidad. El principio de inducción, como hemos visto en un capítulo anterior [1], nos permite inferir un suceso de otro. Pero, para que podamos inferir un suceso de otro, un suceso debe ser, en cierto modo, capaz de darnos información acerca del otro. "O bien –dice Whitehead– hay en la ocasión inmediata algo que nos proporciona conocimiento sobre el pasado y el futuro, o bien estamos reducidos al escepticismo extremo en cuanto a la memoria y a la inducción", y, estaría dispuesto a agregar, en cuanto a la causalidad.

¿Cuál es la conclusión? Que si hemos de tomar en serio el fenómeno de la causalidad debemos abandonar la idea de simple ubicación, es decir, la idea de que el universo físico consiste en trozos separados de materia que ocupan diferentes partes en el espacio, a los cuales acontecen sucesos en diferentes momentos de tiempo. Pero si los sucesos no están realmente situados por separado en el espacio y en el tiempo, no podremos postular A como causa y B como efecto, en el supuesto de que A y B son dos sucesos aislados distintos, y que A está realmente separado de B. O bien tendremos que adoptar, en cambio, la concepción, ya considerada, de un proceso continuo, entre dos partes cualesquiera del cual podría intercalarse un número infinito de otras, o de lo contrario, hemos de concebir el universo, conforme lo hace el profesor Whitehead, como un sistema orgánico en el cual cada suceso atraviesa y penetra y es a su vez atravesado y penetrado por todos los demás sucesos [2]. Sea cual fuere el camino que tomemos, síguese la misma conclusión general que antes; hay algo extraordinariamente erróneo en la noción ordinaria de la causalidad.

[1] Véase el Capítulo V.
[2] Véase en el Capítulo XX, una exposición de esta actitud.

3. *Ilustración hipotética tomada de la velocidad de la luz.*

Incluyo una consideración más, no porque desee reivindicar la validez de alguna conclusión particular a la que pudiera parecer que apunta, ni siquiera porque el estado de cosas que contempla es considerado como físicamente posible [1], sino porque proporciona un buen ejemplo de la desintegración de la noción tradicional de causalidad, de que es responsable la teoría moderna de la relatividad.

Supongamos que un observador está situado en un cometa que se aparta de la Tierra, y está mirando los sucesos de la Tierra a través de un telescopio. Es claro que sólo podrá ver lo que sucede cuando los rayos de luz que parten de la Tierra le traigan la noticia o mensaje de los sucesos que allá ocurren. Cuanto más rápidamente se aparte el planeta, tanto más tardarán los rayos luminosos que proceden de la Tierra en alcanzar el cometa y traer al observador la noticia de los sucesos de la Tierra. Supongamos ahora que la velocidad del cometa es igual a la de la luz. Parece desprenderse que para el observador los sucesos de la Tierra cesarán, pues si comienza su observación en un momento que llamaremos arbitrariamente 11 a. m., no será visible ningún suceso posterior a los que ocurran a las 11 a. m., porque no podrá alcanzarle ningún rayo luminoso que le traiga la noticia de esos sucesos posteriores. Le parecerá, pues, que el planeta se ha quedado en un estado de inmovilidad. Supongamos ahora que la velocidad del cometa sigue aumentando al punto de exceder la de la luz. El observador comenzará ahora gradualmente a recoger los rayos luminosos que, difundiéndose desde la Tierra, traen el mensaje de sucesos anteriores a aquellos que ha observado. Por consiguiente, verá la secuencia de los sucesos en orden inverso. Si imaginamos que está observando constantemente la Tierra desde un lugar del cometa que se desplaza a esa velocidad, notará como causas los sucesos que nosotros llamamos efectos y como efectos los que nosotros llamamos causas. Es decir, observará el vapor que sale del pico de la marmita antes del acto de poner la marmita al fuego; y la vibración de la vidriera antes del acto de arrojar la piedra. Ahora bien; podría decirse que no hay motivo para que la visión de los sucesos de la Tierra que recibe el observador hipotético en el cometa sea irreal o ilusoria en el mismo sentido en que la visión revelada al habitante de la Tierra es real y válida. Todo cuanto estamos autorizados a decir es que el punto de observación ocupado por el hombre del cometa es inusitado. De donde se colige que decir que A es la causa de B, o que B es la causa de A, depende de nuestro punto de observación. En otras palabras, la dirección de la causalidad guarda relación con nosotros. Si la dirección de la causalidad guarda relación con el observador, ¿no tenemos derecho a ir más allá y deducir que la causalidad misma no es sino una de las formas en que nuestra mente está obligada a considerar la relación entre los sucesos? Lo cual, como veremos en el Capítulo XIV, era en esencia la opinión de Kant.

[1] Asegúrase que en el universo, tal como es concebido por la teoría de la relatividad, nada puede moverse más rápidamente que la luz.

Consecuencias. Las consecuencias de la crítica de Hume a la ley de causa y efecto tienen, como ya he sugerido, vastísimo alcance. Son, en particular, incompatibles con la existencia del mundo que supone el sentido común y afirma la ciencia. En otras palabras, si puede sostenerse la crítica de la causalidad de Hume, jamás podrá decirse que una cosa es la causa de otra; no tenemos base racional para el cálculo ni para la predicción, desde que cálculo y predicción dan por sentado que las mismas causas producirán en el futuro los mismos efectos, como lo han hecho en el pasado, cuando, en lo que concierne a la anticipación, no tenemos el menor motivo de suponer que una acción cualquiera no produzca los resultados más extraños e incalculables. No hay más razón para esperar que la explosión de la pólvora siga a la aplicación de un fósforo encendido que para esperar que siga al choque de un chorro de agua; no hay más razón para esperar que la marmita hierva cuando está puesta al fuego que para esperar que hierva cuando está colocada sobre un bloque de hielo. Dicho de otro modo, si la crítica de Hume es exacta, nuestras nociones ingenuas corrientes sobre la realidad del mundo jamás darán en el blanco. A decir verdad, no creemos realmente que la crítica de Hume sea exacta: podrá ser muy difícil de refutar, pero es casi imposible de creer. Debemos sostener sencillamente que hay un motivo para suponer que si un hombre pone la mano en el fuego sentirá dolor, motivo que es distinto y adicional de nuestro recuerdo de que en el pasado el dolor ha seguido regularmente al contacto con el fuego. En otras palabras, hay lo que en lenguaje filosófico se llama una antinomia

—es decir, una incompatibilidad aparentemente irreconciliable— entre los efectos de la crítica que formuló Hume contra la ley de causalidad y la noción ingenua de la manera de suceder las cosas. Parece que ambas no pueden ser verdaderas. Para expresarnos en otra forma: la noción de causalidad como ley que actúa en el mundo, tal como lo concibe el sentido común, así como la noción ingenua de la cosa que cambia y la noción ingenua de la sustancia y sus cualidades, no resiste al examen crítico. Así, la conclusión a que hemos llegado ya en capítulos anteriores (que el mundo tal como se presenta al sentido común no puede ser el mundo tal como realmente es), se corrobora y confirma. Así, pues, o bien debemos abandonar la noción de la causalidad o, en caso contrario, debemos abandonar el mundo del sentido común. Nuestra creencia en la causalidad es inconmovible. Estamos convencidos de que existe, a pesar de todos los argumentos que se puedan dirigir contra ella. Muy bien, replicaría la mayor parte de los filósofos, debemos abandonar entonces el mundo del sentido común. En otras palabras, desde que un mundo de objetos separados y sucesos enlazados por una supuesta relación causal parece incapaz de resistir los resultados de un examen cuidadoso, y puesto que el mundo tal como realmente es debe ser inteligible, el mundo tal como realmente es debe ser distinto del mundo tal como aparece. Habiendo llegado a esta conclusión, nos encontramos frente a la tarea de definir el mundo tal como realmente es en forma de eliminar la antinomia.

Alternativas posibles. Podemos decir, por ejemplo, que el mundo no consiste, en realidad, en una colección de objetos ordenados en el espacio, o en una sucesión de hechos separados; que es en realidad un flujo continuo sin distingo ni separación, y que su división en objetos y sucesos unidos por una relación causal es la obra engañosa del intelecto. Ése es el camino que siguen algunos filósofos modernos como William James y más tarde Bergson, que concibieron el intelecto como una suerte de escalpelo que opera y diseca el cuerpo vivo del flujo homogéneo de la realidad [1]. O podemos decir, siguiendo a Kant, que de intento se dio a imaginar una traza de salir al encuentro y responder a la crítica de Hume, que la causalidad es un molde o marco mental dentro del cual deben encajar necesariamente nuestras experiencias. En el acto mis-

[1] Véanse Capítulos XVI y XIX.

mo de conocer el mundo exterior, enseñaba Kant, la mente impone ese marco a lo que conoce [1]. Los sucesos tal como realmente son no guardan relación causal, pero es una condición absoluta para que nosotros tengamos experiencia que nuestra experiencia de ellos guarde tal relación. O podemos adoptar una heroica actitud idealista y sostener que la existencia de los objetos físicos es una ilusión, y que todo lo que existe es en cierto sentido una mente o es un suceso de una mente [2]. No será entonces necesario invocar una ley tal como la de causa y efecto que gobierne las relaciones entre las cosas físicas que no existen en dicha hipótesis. O podemos con Hegel [3] repudiar el pluralismo que ve el mundo como una colección de muchas cosas distintas, e insistir en que los resultados del razonamiento filosófico lo revelan como un todo unificado, en que todas las diferencias se resuelven y todos los distingos se trascienden. El universo de Hegel sortea el inconveniente de la causalidad en la misma forma que el de Bergson, porque si las cosas no están realmente separadas unas de otras, no habrá necesidad de invocar una ley de causalidad que las una. A la luz de lo anterior, se verá con cuánta seriedad han contemplado los filósofos la crítica que formuló Hume contra la causalidad. Ha resultado, por cierto, un verdadero desafío a los metafísicos. Estimulados por la necesidad de responder a Hume, los filósofos han procurado construir sistemas metafísicos que impusieran silencio a sus críticas con una respuesta convincente, o que reajustaran su visión del universo de modo de poner de manifiesto su inadecuación. En los capítulos siguientes bosquejaremos algunos de esos sistemas.

La causalidad y la ciencia moderna: el materialismo del siglo XIX. Hay un punto más sobre el que debemos decir algo antes de abandonar las consecuencias de la teoría de la causalidad según Hume. Algunas actitudes metafísicas, particularmente el materialismo, se basan en la causalidad física como en un hecho cósmico final. Los argumentos contra el libre albedrío, por ejemplo, a algunos de los cuales hemos echado un vistazo en el capítulo anterior, suponen que cuando decimos que una cosa está causada por otra, como, por ejemplo, que nuestras voliciones están causadas por nuestros motivos o que los hechos mentales están causados por

[1] Ver Capítulo XIV.
[2] Ver Capítulo II.
[3] Ver Capítulo XV.

los hechos cerebrales, queremos decir algo y sabemos lo que queremos decir. El pensamiento filosófico moderno es cada vez más hostil a esa fácil aceptación de la causalidad como algo que es simple, último e inteligible y, como resultado, no simpatiza con las actitudes materialistas ante el universo y las interpretaciones deterministas de la psicología humana. Es bien sabido que el esquema materialista del universo, apadrinado por las ciencias del siglo XIX, ha sido hoy abandonado en gran parte. Me propongo bosquejar ese esquema en otro capítulo e indicar al mismo tiempo algunas de las críticas que le han dirigido los filósofos [1]. Pero es oportuno acentuar la importancia del papel que la crítica moderna del concepto de causalidad ha desempeñado en su sobreseimiento. El universo del siglo XIX fue concebido a semejanza del mecanismo de un reloj gigantesco. En él todo suceso estaba determinado por un suceso precedente, y por tanto, nada podía ser distinto de como era. En tal mundo concebíase la causalidad como última y universal. Además el tipo de causalidad afirmada era el de la causalidad mecanicista que regula el mecanismo de las máquinas, y no la causalidad teleológica, apropiada a la actividad de la mente [2]. Siendo universal la causalidad mecanicista, de algún modo había que incluir dentro de su esfera la vida y la mente. Se debe demostrar que la vida es una emancipación de la materia que a cierta altura de su desarrollo puramente físico ha adquirido incidentalmente el atributo de "ser viviente"; debe demostrarse que la mente es una función del cerebro. Se reconoció que la extensión de la hipótesis mecanicista para que pudiese incluir vida y mente originaba cierta dificultad; en razón de las diferencias aparentemente radicales entre fenómenos materiales por una parte y fenómenos psíquicos por la otra. Porque se plantea inevitablemente el problema: un acto de conocimiento consciente, ¿no es un suceso de orden distinto del movimiento de una cantidad de átomos, tan distinto que no hay posibilidad de que el movimiento de los átomos se convierta en el acto de conocimiento o lo engendre? Al sentido común le parecería sin duda que sí. Pero mientras persistía la fe en la eficacia de la causalidad en el mundo físico, valía la pena, por lo menos, procurar incluir en su esfera todo lo que ocurriese en el universo.

[1] Véase el Capítulo XVIII.

[2] Véase, en el Capítulo XII, el examen de la diferencia entre esos dos tipos de causalidad.

La física del siglo XX. Pero hoy, por varias razones, los mismos físicos abandonan esa creencia. A decir verdad, los hombres de ciencia modernos están dispuestos a criticar cada vez más toda la concepción de las leyes físicas, en cuanto se admite que la expresión ley física significa (como se admitió en el pasado) una especie de marco obligatorio que gobierna el acontecer de los fenómenos, de tal modo que todos los sucesos posibles deben ajustarse a ese marco. La mayor parte de las leyes físicas, por ejemplo, implican la noción de acción a distancia. Supongamos que un cuerpo X es atraído por un cuerpo Y. ¿Cómo se ha de explicar tal atracción? Se solía pensar que alguna fuerza misteriosa partía de Y, se extendía sobre el espacio que media entre Y y X, y entraba entonces en contacto con X. En el sistema de Newton los cuerpos que no estaban bajo la acción de ninguna fuerza se movían en línea recta con velocidad uniforme. Cuando los cuerpos no se movían de esa manera, su cambio de movimiento se asignaba a una "fuerza". Hoy esa concepción ha sido abandonada. La física del siglo XX nos invita a concebir la causa de los movimientos de X sólo en términos de acontecimientos en la *vecindad inmediata* de X. Los llamados efectos, que acontecen en X, no se asignarían ahora a una fuerza que emana de un objeto Y separado de X por una distancia en el espacio y un intervalo en el tiempo, sino a lo que está inmediatamente contiguo a X en espacio-tiempo. Una cita de *El ABC de la relatividad* de Bertrand Russell aclarará quizá este punto. Russell comienza por tomar como ejemplo ilustrativo el caso de un tigre que se ha escapado y anda suelto entre la muchedumbre en un día feriado. Todas las personas de la muchedumbre se agitarían, y alguien que pudiese ver la gente y no el tigre inferiría que hay allí algo repelente que hace que todo el mundo se aparte de determinado centro. Pero de hecho se mueven a causa de algo que sucede en ellos o que les sucede a ellos y no sólo a causa de la presencia del tigre en su proximidad. Es decir, se mueven porque pueden ver y oír el tigre, y ese ver y oír se debe al hecho de que las ondas luminosas y sonoras llegan a sus ojos y oídos. "Apliquemos ahora —continúa Bertrand Russell— consideraciones semejantes a la gravitación del sol. La "fuerza" ejercida por el sol difiere solamente de la que ejerce el tigre en que atrae en lugar de repeler. En vez de actuar a través de ondas luminosas o sonoras, el sol adquiere su poder aparente mediante el hecho de que hay modificaciones de espacio-tiempo en todo su alrededor. Como el ruido

del tigre, esas modificaciones son más intensas junto a la fuente; cuando nos alejamos se debilitan cada vez más. Decir que el sol "causa" esas modificaciones de espacio-tiempo es no agregar nada a nuestro conocimiento. Lo que sabemos es que las modificaciones proceden de acuerdo con cierta regla y que están agrupadas simétricamente alrededor del sol, que constituye su centro. El lenguaje de causa y efecto añade solamente una cantidad de concepciones perfectamente inoportunas relacionadas con la voluntad, la tensión muscular, etc. Lo que podemos establecer más o menos es simplemente la fórmula conforme a la cual el espacio-tiempo es modificado por la presencia de la materia que gravita. O más correctamente: podemos fijar qué clase de espacio-tiempo es la presencia de la materia que gravita. Cuando el espacio-tiempo no es cuidadosamente euclidiano en cierta región, y tiene un carácter no euclidiano que se hace cada vez más marcado al acercarnos a cierto centro, y cuando, además, la forma en que se aleja de Euclides obedece a cierta ley, describimos brevemente esa situación diciendo que en el centro hay materia que gravita. Lo cual no es más que una exposición compendiosa de lo que sabemos. Lo que sabemos se refiere a los lugares en que la materia que gravita *no está*, no al lugar en que está: *Así, pues, el lenguaje de causa y efecto (del que "fuerza" es un caso particular) sólo es una escritura abreviada, conveniente para ciertos propósitos; no representa nada que pueda hallarse de veras en el mundo físico*". (La cursiva es mía.)

La ley de causa y efecto como caso especial. Se verá por lo anterior que el recelo que sienten los modernos ante la ley de causa y efecto es sólo un caso especial del recelo más general con que la física moderna contempla ahora toda la concepción de una fuerza que obra a distancia. En cuanto X no es inmediatamente contiguo a Y, no produce efectos en Y, afirmaría la física moderna, y no los produce porque la concepción de acción a distancia es ilusoria.

¿Qué es lo que ha reemplazado a las leyes físicas, cuyo ejemplo más familiar era la ley de causa y efecto? Se nos ofrece una o dos concepciones opuestas. Las llamadas leyes físicas, nos dicen, son formulaciones de términos medios estadísticos que no registran el funcionamiento de fenómenos individuales, sino de grandes cantidades de fenómenos; la otra alternativa es que son proyecciones de la mente del físico que impone el molde de su propio pensamiento al mundo que cree explorar. La primera alternativa no nos concierne por el momento. La segunda es, en esencia, la opinión de Kant.

Tránsito al idealismo. En un mundo de sucesos desordenados, sostenía Kant, la mente impone sus propios principios de orden. Los físicos modernos han modificado levemente la opinión de Kant sugiriendo que, de entre un mundo de sucesos desordenados, la mente escoge para su investigación sólo aquellos que encajan en sus categorías uniformes. Así, la teoría matemática de la relatividad reduce el mundo externo a una estructura de sucesos-puntos sin fisonomía propia. Frente a este mundo de sucesos-puntos imperceptibles, la mente nota que algunos de ellos forman dibujos u ordenamientos. Elige tales dibujos como si presentaran especial interés. O, si no, impone sus dibujos en el flujo cambiante de los sucesos-puntos. Sea cual fuere la concepción que escojamos, la mente elige o impone en esa forma porque es precisamente tal clase de mente. Seres de mentes distintas —marcianos o perros, por ejemplo— elegirían o impodrían distintos moldes, y resultaría un mundo distinto. Porque, según esa teoría, los objetos físicos de la vida diaria son simplemente el resultado de la forma en que la mente ordena y elabora el material bruto, relativamente informe, que es cuanto la física matemática está dispuesta a postular en el mundo externo. Así, aumentar nuestro conocimiento del mundo es, en efecto, aprender más sobre los principios de orden que nosotros mismos hemos introducido en el mundo. Como dice sir Arthur Eddington, "a través del mundo físico corre un contenido desconocido que debe de ser realmente la materia de nuestra propia conciencia". Hemos hallado que, "en el terreno en que más ha progresado la ciencia, la mente ha reconquistado a la naturaleza sólo lo que la mente ha introducido en ella". Así, el hombre de ciencia es un hombre que recorre los últimos confines de la realidad para descubrirse a sí mismo. "La huella marcada en la arena del tiempo", dice poéticamente Eddington, es nuestra. No sin razón, Kant [1] es aclamado por nuestros físicos modernos como el filósofo cuyas opiniones sobre el universo están en mayor armonía con la visión del mundo que da la física moderna.

Dos conclusiones se desprenden.

1. La crítica científica moderna de la ley de causa y efecto,

[1] Ver Capítulo XIV.

crítica a la que está expuesta junto con todas las leyes físicas que entrañan la concepción de la acción a distancia, hace muy difícil sostener la filosofía del materialismo, ya que la eficacia e inteligibilidad de la causalidad mecanicista fue la piedra fundamental de esa filosofía.

2. La tendencia a considerar la ley como un principio ordenador del intelecto humano sugiere una actitud idealista ante el universo, y es interpretada así por muchos físicos modernos. De ahí las palabras con que sir James Jeans cerró su discurso presidencial pronunciado en la Asociación Británica en septiembre de 1934: "Poco queda del repugnante materialismo de los hombres de ciencia de la época victoriana: la física moderna se mueve en la dirección del idealismo filosófico".

HUME. — *Tratado de la naturaleza humana.* Parte III.
LAIRD, JOHN. — *La filosofía de la naturaleza humana de Hume,* Capítulo IV.
MOORE, G. E. — *Estudios filosóficos,* Capítulo IV.
C. D. BROAD. — *Examen de la filosofía de Mc Taggart,* Vol. I, Capítulo XIII, contiene un amplio examen del tema de la causalidad.
RUSSELL, BERTRAND. — *El A B C de la relatividad* (Capítulos XII y XIII), contiene una explicación no técnica de las consideraciones que han inducido a abolir la concepción de fuerza en la física moderna.
FISCHER, K. — *La escuela cartesiana.* (Editorial Losada.)
HUME. — *Investigación sobre el entendimiento humano.* (Editorial Losada.)
ROMERO, F. — *Hume y el problema de la causalidad.* (Prólogo a la obra anterior, Editorial Losada.)
BOUTROUX, É. — *La contingence des lois de la nature.* Capítulos I y II.
BROGLIE, L. de — *Materia y luz.*
La física nueva y los cuantos. (Editorial Losada.)

CAPÍTULO IX

EL PROBLEMA DEL YO: LIBERTAD Y DETERMINISMO

Opinión ingenua del yo. Me propongo concluir la revisión de la crítica filosófica de las nociones ingenuas con un capítulo sobre el yo. Es conveniente insertar aquí este capítulo por dos razones. En primer término, la crítica destructiva de la concepción ingenua del yo nace, como la de la noción de causa, con Hume. En segundo lugar, es una crítica que pertenece fundamentalmente al mismo orden. Así como la crítica de la causa niega la existencia de un nexo o lazo que ata los hechos, y afirma solamente una sucesión de hechos, de igual manera la crítica del yo niega un nexo o lazo entre las ideas y experiencias, y afirma solamente una sucesión de ideas y experiencias.

La concepción ingenua del yo, como la concepción ingenua de un trozo de materia, presupone la existencia de algo que permanece a través del cambio. Se concibe el yo como algo que continúa, como algo relativo fijo y hasta en ciertas opiniones idéntico, en medio y a través del flujo cambiante de ideas y experiencias que constituyen la vida consciente. Así, el sentido común considera que un hombre que trabaja en su escritorio a las 10 a.m. está autorizado a decir: "Yo soy la persona que hace una hora estaba tomando el desayuno", queriendo designar con la palabra "yo" una entidad que permanece inmutable, o relativamente inmutable a pesar de la diferencia entre sus experiencias presentes y sus experiencias de hace una hora.

También se concibe comúnmente el yo, según fue concebida la sustancia de Locke [1] como una especie de soporte o substrato. Así como la sustancia soporta las cualidades, de la misma manera el yo soporta las experiencias. Es el fundamento unificador al que se añaden las experiencias, el eje psicológico, por decirlo así, con el que están enlazadas. E inevitablemente la crítica sigue las mismas

[1] Ver Capítulo II.

directivas que la crítica de la sustancia y las cualidades, y la crítica de la cosa cambiante. En pocas palabras, lo que llamamos el yo es simplemente para Hume la colección de hechos mentales, experiencias, ideas, etc., que normalmente diríamos pertenece al yo, pero no existe un yo por encima de las experiencias y de las ideas, y al que pudieran pertenecer las experiencias y las ideas. Cierto grupo o serie de esas experiencias puede recibir en un momento dado el nombre de yo. Pero ese grupo no tiene permanencia ni unidad propias. Es una simple reunión de experiencias. Así, si imaginamos la concepción ordinaria del yo como el hilo de un collar a lo largo del cual están enhebradas las cuentas de sus estados psicológicos, el efecto de la crítica es afirmar las cuentas pero negar el hilo.

Argumentos de Hume. Como en el caso de la causa, Hume presenta dos clases de argumentos para su conclusión; una clase deriva de la experiencia, la otra de la razón.

1) El argumento derivado de la experiencia consiste en un llamado a la introspección. Examínense cuidadosamente las propias experiencias en cualquier momento dado, dice Hume, ¿y qué se encuentra? No se encuentra un yo, sino una sucesión de experiencias —un pensamiento, un deseo, una esperanza, un temor, o en el caso en cuestión, la duda de si existe o no existe el yo—; pero nunca el yo que piensa, desea, espera, teme o duda. La concisión y elegancia del estilo de Hume convierten su exposición en un modelo de estilo filosófico. No tendré reparo, pues, en dar uno o dos extractos de su argumentación.

"Si alguna impresión —dice— da origen a la idea del yo, tal impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través del curso entero de nuestra vida, pues suponemos que el yo existe de esa manera. Pero no hay impresión constante e invariable. Dolor y placer, pena y alegría, pasiones y sensaciones se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. La idea del yo no puede derivar, pues, de ninguna de esas impresiones, ni de ninguna otra; y, en consecuencia, no existe tal idea..." Sigue, a continuación, una formulación de la actitud del opositor y un llamado directo a la introspección para refutarla... "Hay algunos filósofos que imaginan que estamos a cada momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro *yo;* que sentimos su existencia y su continuar existiendo... La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de su vista, no hacen sino fijarla más intensamente y nos hacen considerar su influencia en el *yo*... Intentar una prueba más de ello sería debilitar su evidencia, ya que no hay prueba que pueda derivarse de un hecho de que tengamos tan íntima conciencia; y no hay nada de que podamos estar seguros si ponemos esto en duda..." "Desgraciadamente —comenta Hume— todos estos asertos positivos son contrarios a la misma experiencia con que se aboga por ellos; ni tenemos idea alguna del yo según la forma expuesta..." "Por mi parte —agrega— cuando entro con la mayor intimidad en lo que llamo *yo mismo*, siempre tropiezo con alguna percepción particular, de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo sorprenderme a *mí mismo* en ningún momento sin una percepción... Cuando mis percepciones están alejadas por algún tiempo, durante el sueño profundo, por ejemplo, todo ese tiempo estoy insensible a *mí mismo* y se puede decir en rigor que no existo. Y si todas mis percepciones estuvieran alejadas por la muerte, y yo no pudiera pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo, estaría completamente aniquilado..." La conclusión de Hume es que "dejando a un lado algunos metafísicos de ese tipo... el resto de la humanidad... no es más que un manojo o colección de diferentes percepciones, que se suceden una a otra con inconcebible rapidez, y están en perpetuo flujo y movimiento".

2) El argumento tomado de la razón es menos convincente. En primer lugar, razona Hume, nuestras experiencias son por naturaleza independientes y existen por sí mismas. Se recordará [1] que Hume divide las experiencias en impresiones (que nosotros llamaríamos sensaciones) e ideas, y que cada una de esas impresiones e ideas existe en sí misma, por sí misma y para sí misma. En este sentido, toda experiencia cumple con las condiciones que Hume establece para la existencia de cualquier sustancia. Existiendo en sí misma, por sí misma y para sí misma, no requiere ninguna otra cosa en la cual fijarse. Hume, como hemos visto, sostuvo oficialmente una forma avanzada de idealismo subjetivo. Fuese cual fuese su creencia, sostuvo que su razón era incapaz de descubrir objeto alguno de una mente que conoce que no fuese impresión o idea de esa mente. Ser objeto de una conciencia es, pues, para Hume, ser una impresión o una idea. Ese subjetivismo extremo le permitió presentar un argumento más. Nuestras impresiones son sin duda efí-

1 Ver Capítulo II.

meras y pasajeras; pero suponemos que el yo es idéntico a sí mismo y duradero. ¿Cómo, pues (en el supuesto de que las impresiones y sus objetos son una misma cosa), una impresión pasajera puede darme acceso a un yo duradero? "Si una impresión —dice Hume— da origen a la idea del yo, esa impresión debe continuar siendo invariablemente la misma, a través del curso entero de nuestra vida; pues suponemos que el yo existe de esa manera. Pero no hay impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y las sensaciones, se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. Por consiguiente, la idea del yo no puede derivar de ninguna de esas impresiones ni de ninguna otra; y en consecuencia, no existe tal idea."

Efecto de la crítica de Hume. La visión del yo que resulta de esas críticas es la que sugiere la comparación cinematográfica que hemos empleado ya[1]. En la pantalla vemos una figura aparentemente continua que, aunque cambia, parece seguir siendo la misma a través del cambio. Sabemos, en efecto, que lo que estamos mirando es un número muy grande de figuras estáticas separadas, y que la ilusión de continuidad se produce por la rápida sucesión de esas figuras y por su íntima semejanza. De la misma manera, el yo es sólo una sucesión de experiencias que son cabalmente contiguas en el tiempo y que guardan íntimo parecido entre sí. O, para volver de nuevo a la metáfora ya usada, si imaginamos el yo como un collar a lo largo del cual están enhebradas las cuentas de nuestros diversos estados psicológicos, el efecto de la crítica de Hume es eliminar el hilo y dejar sólo las cuentas.

Combinar este análisis del yo con la teoría de Hume sobre la percepción (conforme a la cual, lo que conocemos en la experiencia es la serie de nuestras propias impresiones e ideas), es percibir el efecto escéptico acumulativo de la filosofía de Hume. Para volver a la evolución descripta en el Capítulo II, Locke había resuelto el proceso que llamamos conocimiento del mundo externo en tres factores: A, el yo; B, las experiencias del yo, que llamaba ideas, y C, la sustancia externa, *más* las cualidades primarias, que causaban las ideas. Berkeley había eliminado C y había dejado solamente A, el yo, y B, las ideas del yo[2]. Hume pasó a eliminar el yo, A, y

1 Ver Capítulo VII.
2 Dejo a un lado por el momento el hecho de que Berkeley sustituyó la sustancia de Locke, C, por Dios, para desempeñar el papel de causa de las ideas B.

dejó solamente B, las ideas o experiencias que de ordinario diríamos que le pertenecen.

Así, pues, el universo se resuelve para Hume en una serie de ideas o experiencias que sólo por cumplimiento decimos que pertenecen a tal o cual persona. Verdad es que sólo por cumplimiento puede decirse que tal o cual persona existe. Más correctamente, pues, el universo es una serie de experiencias que no son experiencias de nada y que no pertenecen a nadie. Acontecen simplemente.

Repercusión de la teoría de Hume en la polémica entre el libre albedrío y el determinismo. Parecería a primera vista un curioso corolario de la teoría de Hume sobre el yo el hecho de que la invocasen los que combaten el libre albedrío. Porque los que combaten el libre albedrío se han adherido casi invariablemente a la doctrina opuesta del determinismo, aunque cualquiera supondría que al poner en duda la eficacia de la causalidad, Hume aumentó considerablemente la dificultad de sostener doctrinas deterministas.

Pero si prolongamos el examen, el corolario resulta bastante natural. El yo, tal como se lo suele concebir, está dotado de libre albedrío porque, tal como se lo suele concebir, el yo es un espíritu continuo y continuamente activo que posee personalidad propia. Si eliminamos la personalidad continua a favor de una sucesión de estados psicológicos, se nos hace extraordinariamente difícil no concebir cada uno de los estados como dependiente del anterior. En efecto, tratar el yo como lo hace Hume es tratarlo como si se pareciese a un trozo de materia completamente analizable en sus partes componentes. En una palabra, es considerarlo como el agregado o suma por adición de sus componentes. Ahora bien, la entidad que es típicamente mera suma de sus partes componentes es la máquina[1]. Resolver exhaustivamente el yo en sus estados componentes es, por tanto, tratarlo como una máquina, con el inevitable corolario de concebir su funcionamiento a semejanza del funcionamiento de una máquina.

En otras palabras, sólo si estamos autorizados a concebir el yo como una entidad duradera que es más que la suma de las expe-

1 Ver en el Capítulo XV el examen de la diferencia entre todos y agregados.

riencias que suceden en ella y a ella, estaremos autorizados también a sostener que es libre.

Argumentos contra el libre albedrío. Aunque concibamos así el yo, resultará sobremanera difícil mantener la creencia en el libre albedrío mientras nuestra concepción de la libertad se oriente según la pauta del sentido común. Porque el libre albedrío, como las nociones ingenuas de la sustancia y sus cualidades, de la cosa cambiante, de causa y efecto, y del yo, es algo (si se permite la expresión familiar) que no está a prueba de reflexión. Pues así que comenzamos a pensar en él, no podemos menos de notar que todos los argumentos que se nos ocurren son argumentos en su contra. Así como pensar en el yo es desintegrarlo en sus estados componentes, del mismo modo pensar en los estados es advertir su dependencia, aparentemente completa, de un gran número de factores externos. De la variedad de factores externos surge el número y variedad de argumentos que se pueden aducir contra el libre albedrío.

El pleito entre libre albedrío y determinismo es ante todo ético y por eso no será tratado en especial en esta parte, que se ocupa de epistemología y metafísica. No obstante, la generalidad de los argumentos de ambas partes de la controversia presupone actitudes metafísicas y deriva de ellas. Es decir, constituyen argumentos que sólo son válidos en el supuesto de que determinada visión del universo sea verdadera en sus líneas generales. En el curso de la revisión de las opiniones metafísicas que formarán la Parte II me propongo mencionar algunos de esos argumentos en relación con las actitudes metafísicas de que derivan, para que se pueda ver con claridad su relación y dependencia con respecto de esas actitudes. Así he indicado ya los argumentos psicológicos en favor del autodeterminismo al discutir el mecanismo y la teleología en el Capítulo VII [1], mientras que otros argumentos sugeridos por las conclusiones de la fisiología figurarán en la exposición del materialismo [2]. Análogamente, los argumentos en favor del libre albedrío, que dependen de una concepción de los procesos mentales y suponen tal concepción, como por ejemplo la expuesta por el filósofo Bergson, estarán presentados en relación con el sistema metafísico de Bergson [3]. Por el momento, me propongo limitarme a los argumentos que se

1 Ver Capítulo VII.
2 Ver Capítulo XVIII.
3 Ver Capítulo XIX.

basan en concepciones del yo, y esos argumentos son casi totalmente contrarios al libre albedrío.

Uno de los más importantes ha sido mencionado ya en relación con nuestro estudio de la teleología y del mecanicismo. Es el argumento conocido con el nombre de autodeterminismo [1], el cual afirma que todo estado del yo está determinado por sus estados precedentes.

Argumento tomado de la causalidad universal. Es a su vez sólo una forma particular del argumento general de que todo debe tener causa. Nada puede nacer de la nada, se dice, y por consiguiente, nada puede suceder sin algo que lo haga suceder. Una de las mejores formulaciones de esta opinión es la del matemático Laplace. "Deberíamos, pues —dice— considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado precedente, y la causa del estado que le ha de seguir. Una inteligencia que durante un instante dado conociese todas las fuerzas que animan a la naturaleza y las diversas posiciones de las entidades que la componen, si además su intelecto fuese lo bastante vasto para someter esos datos al análisis, incluiría en una misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más leve. Nada sería incierto para ella; ante sus ojos estaría presente el futuro no menos que el pasado. La mente humana presenta en la perfección que ha podido dar a la astronomía un débil bosquejo de tal inteligencia... Todos sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad tienden a aproximarse sin límite a la inteligencia que acabamos de imaginar."

La misma opinión está admirablemente comprendida en la siguiente estrofa de Omar Khayyám:

Con la primera arcilla de la tierra
se tiñó la carne del postrer mortal,
y luego de la última cosecha
se arrojó la simiente: sí, lo escrito
por la aurora primera de la vida
la postrer noche de expiación leerá.

Conforme a este parecer, todo cuanto sucede es resultado directo de algún suceso anterior, y el suceso anterior es a su vez resultado de alguna otra cosa y así hasta el infinito; la conclusión que nos concierne de inmediato es que mis pensamientos actuales son el resultado determinado de lo que pensó hace un millón de años al-

1 Ver Capítulo VII.

gún antepasado mío neanderthalense, tanto y tan directamente como el tiempo atmosférico de hoy es el resultado de las condiciones climáticas de hace un millón de años.

El argumento aparece en teología en la forma de la doctrina de la caída; los hijos sufren por los pecados de sus padres; nacemos en pecado por lo que sucedió en el jardín del Edén. El calvinismo, con su insistencia en la predestinación, ofrece quizá el ejemplo más cabal de la aplicación de ese tipo de argumento determinista a la teología. Aplicándolo al problema del yo, volvamos a formular la doctrina del autodeterminismo.

Nueva formulación del autodeterminismo. Supongamos que soy una persona que se dedica continuamente a hacer buenas obras; supondremos que todas mis acciones son nobles, ninguna innoble. Ahora bien, se dice que esas buenas acciones mías deben tener una causa. ¿De dónde surgen, pues? Evidentemente de la nobleza de mi carácter. Pero ¿cómo se formó mi noble carácter? Es claro que no se formó arbitrariamente y que no surgió de la nada. No es tan fácil ser bueno. ¿De qué manera surgió, pues? Mediante la práctica, la disciplina y el hábito de llevar una buena vida. Pero una buena vida no es nada fuera de las buenas acciones en las que se halla expresión. Una buena vida es sencillamente, en verdad, la que se expresa en buenos actos. De ahí que un buen carácter es el resultado de la ejecución continua de buenos actos. Pero ¿de dónde surgen esos buenos actos? Evidentemente de la posesión de un carácter noble, pues, como hemos visto, un buen carácter es el que tiene como resultado natural buenos actos. De ahí que en cada momento de nuestra vida, nuestras acciones son los resultados determinados de nuestro carácter, que a su vez se formó por nuestras acciones precedentes, las cuales a su vez surgieron del buen carácter que se expresaba en ellas, y así hasta el infinito. En efecto, en cada momento obramos de tal o cual manera *porque* somos tal o cual clase de persona, y *tout comprendre est tout pardonner*. Remontándonos según esta manera de pensar, llegamos a las primeras acciones que hemos ejecutado, que son el resultado del carácter inicial, o la potencia de carácter, con la que hemos nacido, en interacción con el ambiente en que nos hallamos situados.

Ahora bien, a menos de creer en la reencarnación, parece difícil sostener que somos responsables del carácter inicial o de la disposición de carácter con que nacemos; y más difícil todavía sentirnos responsables del ambiente en que hemos sido situados en el momento de nacer. Podemos inferir, pues, que ni somos responsables de nuestro carácter inicial, ni de la disposición para formar el carácter, ni de nuestro ambiente inicial, de donde se desprende, si el razonamiento que he bosquejado es correcto, que no somos responsables de nuestras acciones en ningún momento de nuestra vida subsiguiente.

El argumento en favor del autodeterminismo es sólido; es también sumamente difícil refutarlo, circunstancia que debe disculpar mi atrevimiento de aventurarme a cruzar en este capítulo por un camino distinto al terreno ya recorrido en parte en el capítulo anterior. La conclusión de nuestra revisión es completamente determinista; afirma que estamos determinados por el legado vital que heredamos a reaccionar ante el ambiente en que estamos colocados de acuerdo con las tendencias inicialmente latentes en ese legado. En otras palabras, estamos a la merced de nuestras disposiciones naturales, disposiciones que ni formamos ni dirigimos siquiera.

El determinismo psicológico. Esa manera de pensar es muy popular hoy día. Ha sido desarrollada por los psicólogos modernos y forma la base, habitualmente inconfesada, de la concepción de la naturaleza que da por sentada el psicoanálisis. Así desarrollada, constituye quizás el más formidable cuerpo de doctrina al que tienen que hacer frente los que creen en el libre albedrío, y vale la pena detenernos por un momento a considerar qué es lo que precisamente afirma en su forma moderna, y cuáles son los fundamentos en que basa su aserto. Tomemos las opiniones de Freud como típicas de esta escuela de pensamiento.

Freud, como es bien sabido, sostiene que el origen y explicación de los hechos conscientes se ha de hallar en el inconsciente. Nuestros pensamientos y deseos conscientes son, pues, los reflejos más o menos deformados y más o menos sublimados de los elementos inconscientes de nuestra naturaleza. No sabemos qué es lo que sucede en el inconsciente; si lo supiéramos no sería inconsciente, sino consciente con respecto a nuestro conocimiento; por eso no podemos dirigirlo.

Si no lo conocemos ni podemos dirigirlo, no somos responsables de él; por eso no somos responsables de la versión especial suya que aparece en la conciencia. En otras palabras, no somos responsables de nuestros pensamientos ni de nuestros deseos. Nuestros pen-

samientos determinan lo que pensamos, nuestros deseos lo que hacemos. En resumen: si la conciencia se considera a justo título como producto secundario de procesos inconscientes, está sin duda determinada por los procesos que la producen. Los hechos conscientes son sencillamente el humo y la llama que desprende al funcionar el mecanismo psicológico subterráneo de que somos inconscientes.

Llegados a esta altura, es muy natural reparar que no se toma en cuenta la voluntad. Es verdad, podría decirse, que nuestros deseos y pensamientos acontecen en gran medida sin nuestra volición, pero el hecho de que los alentemos o no es distinto; el dar rienda suelta a nuestros pensamientos y satisfacer nuestros deseos depende de nuestra voluntad. Es función de la voluntad, regular el pensamiento y disciplinar el deseo y, al ejercer tal regulación, la voluntad es libre. Así, al usar nuestra voluntad para regular nuestros deseos, para escoger esto y abstenernos de aquello, somos realmente agentes libres. Idéntica cosa sucede con nuestros gustos; admitimos no poder garantir que nos gustará hacer esto o aquello, pero no podemos garantir que haremos esto o aquello, quieras que no. Pero si el psicoanálisis está en lo cierto, la explicación tradicional está muy lejos de representar la verdad.

El psicoanálisis sugiere que las fuerzas motrices fundamentales de nuestra naturaleza son de carácter instintivo e impulsivo. Ahora bien, la voluntad o es una de tales fuerzas o es una versión sublimada de tal fuerza. Es decir, o es un impulso instintivo a obrar de cierta manera o, si no lo es, no puede llegar a obrar si no hay un impulso instintivo que la emplee de cierta manera. La voluntad, pues, es impotente excepto en cuanto alguna fuerza que está más allá de nuestra dirección nos permite ponerla en juego.

Una teoría moderna sobre el instinto. Esa actitud ante la voluntad no está en manera alguna limitada al psicoanálisis. Prevalece en las obras de muchos psicólogos modernos. El profesor Mac Dougall, por ejemplo, uno de los autores más conocidos de la psicología moderna, sostiene [1] que las fuerzas motrices elementales de la naturaleza humana son los instintos. Tenemos instintos para conducirnos de cierta manera. Obramos para satisfacer nuestros instintos, y sin la incitación de un instinto que procura su satisfacción, no podemos obrar ni pensar.

[1] O sostenía: sus primeras opiniones sobre el instinto se han modificado, hasta cierto punto, en su última obra.

"Los instintos –dice el profesor MacDougall– son los primeros motores de toda actividad humana; por la fuerza conativa o impulsiva de algún instinto, toda cadena de pensamiento, por fría y desapasionada que pueda parecer, es llevada hacia su fin...; todo el complejo aparato intelectual de la mente más desarrollada no es más que el instrumento mediante el cual esos impulsos procuran satisfacerse... Si se quitan las disposiciones instintivas con sus poderosos mecanismos, el organismo resulta incapaz de toda actividad; queda inerte e inmóvil, como una maravillosa obra de relojería cuya cuerda hubiera desaparecido."

En esta teoría, pues, los instintos desempeñan un papel análogo al del inconsciente en la de Freud. Aunque admitamos que en nuestro acervo mental hay algo separado e independiente llamado voluntad, permanece inactivo si no entra en juego, para ponerlo en movimiento, el empuje del instinto. Por eso, si no estamos impulsados a emplear la voluntad para suprimir un deseo indócil, no podemos de hecho suprimirlo. Ahora bien, el impulso a emplear la voluntad para ese propósito es como los otros impulsos a la acción, un hecho de carácter fundamentalmente instintivo, y no podemos ser responsables de tal hecho ni de su fuerza.

Lo que pasa es que nos percatamos al mismo tiempo de dos impulsos o incitaciones diferentes a la acción. La primera toma la forma de un deseo indisciplinado y egoísta; la segunda es una determinación a suprimir el deseo indisciplinado en beneficio del todo. Si el deseo es más fuerte que la determinación, fracasará lo que llamamos la voluntad y se dirá, en términos vulgares, que "cedemos a nuestros deseos". Si la determinación es más fuerte que el deseo ejecutaremos lo que se llama un acto de renunciamiento. Con todo, ese acto de renunciamiento, exactamente lo mismo que el acto opuesto de satisfacer el deseo, será la expresión de obediencia al impulso instintivo que resulte ser más fuerte en ese momento. De ahí que, cualquiera que sea la acción resultante, debe interpretarse como resultado de un conflicto en el que el más fuerte triunfará inevitablemente.

Se dice que la verdad de ese análisis ha sido oscurecida por el empleo de frases ambiguas tales como "dominio de sí mismo" y "renunciamiento". Esas frases sugieren que al dominar un deseo obro de cierta manera inexplicada en desacato de mi naturaleza. Pero sólo apoyándome en mis propias fuerzas *naturales* puedo desacatar mi naturaleza. Si no fuera *natural* para mí reprimir mi deseo,

no podría reprimirlo, de modo que en mi renunciamiento y en mi dominio de mí mismo soy tan complaciente conmigo como al ceder sin reparo a deseos puramente egoístas.

En resumen: podemos decir que, si la teoría según la cual la base de toda acción es instintiva o impulsiva es correcta, el empleo de la voluntad para reprimir un deseo es solamente una versión sublimada de un impulso instintivo a suprimir un deseo que instintivamente consideramos enemigo del bien total. Si deseamos aprobar un examen, *queremos* suprimir el deseo de ir al cine cuando debiéramos estar estudiando. Pero en ese caso nuestro *querer* no es más ni menos que la expresión del deseo de aprobar el examen, deseo del que no somos más responsables que de ir al cine.

Consecuencia ética. Se llega a la conclusión semejante con respecto a la conciencia. Si la voluntad ha sido considerada tradicionalmente como la facultad mediante la cual nos abstenemos de la ejecución de acciones que sabemos son incorrectas, la conciencia es tradicionalmente la facultad mediante la cual reconocemos su incorrección. La conciencia es la facultad mediante la cual decidimos que ciertas cosas son correctas y ciertas cosas son incorrectas. Su función es decirnos cuándo podemos complacer justificadamente un deseo y cuándo no. En virtud de realizar tal función, la conciencia es considerada como piedra angular de la moral.

Pero la moral es un edificio construido sobre dos pilares gemelos, elogio y censura. Si no se puede censurar a un hombre por proceder mal ni alabarle por proceder bien, la moral se va a pique. No obstante, alabanza y censura son igualmente ilógicas si no hay responsabilidad de las acciones que excitan la una y provocan la otra. Si, por consiguiente, el análisis descrito ataca con éxito la base de la responsabilidad humana, el sentimiento de vergüenza que experimentamos al cometer una mala acción (y que es la principal expresión de la conciencia) es un sentimiento de que no somos más responsables que del deseo de cometer una mala acción. Si el sentimiento de vergüenza es más fuerte que el deseo de proceder mal, la conciencia logrará inhibir la mala acción. Pero si es más débil, procederemos mal. Una vez más, hay conflicto entre dos sentimientos y el más fuerte saldrá victorioso. No se nos puede considerar responsables de ninguno de los sentimientos ni de la fuerza de cada uno, desde que cada uno es la sublimación de algún impulso instintivo cuyo origen es inconsciente.

Así, al destruir la libertad del hombre, las consecuencias de la psicología moderna tienden con harta frecuencia a hundir la base de la ética tradicional.

Convicción del libre albedrío y de la continuidad del yo. A pesar de que en la polémica entre libre albedrío y determinismo los argumentos más evidentes parecen estar de una parte, por lo general no nos convencemos; y no nos convencemos principalmente por la conciencia de nuestra propia libertad. Es asunto de convicción psicológica que llega a la certeza psicológica, primero, que si muevo mi brazo derecho, se moverá en efecto y, segundo, que si se me hubiera antojado, hubiera podido querer mover mi brazo izquierdo. De igual modo, nada perturbará mi convicción de que tengo o soy una personalidad o yo continuo que posee sus estados psicológicos y es la fuente de sus actos de voluntad, pero es distinta de ellos. Se ha de dar a tales convicciones mías su debida importancia, aun cuando nuestra concepción del universo deba amoldarse en parte a la necesidad de darles su debida importancia. Si concebimos el universo dentro de las limitaciones impuestas por esa necesidad, podemos advertir que hemos respondido de pasada a los deterministas, no refutando sus argumentos sino sobrepasándolos.

Supongamos, por ejemplo, que el universo es la encarnación o expresión de un principio de vida; que la vida es esencialmente creadora y que, por consiguiente, no debemos concebirla como una cosa, sino como una actividad cuya esencia es traer a la existencia algo nuevo por el mero proceso de su funcionamiento. Y por "algo nuevo" entendemos algo que no estaba ya contenido o implícito o latente en lo que existía antes. En tal concepción la vida será radicalmente diferente de la materia, y las leyes que gobiernan su funcionamiento serán distintas de las que operan en el mundo material. No estará sometida, por ejemplo, a la ley de causalidad mecanicista. Una vez que concebimos la vida en esa forma, el problema del libre albedrío asume distintos aspectos, como veremos cuando lleguemos a la filosofía de Bergson [1].

También están de parte del libre albedrío importantes argumentos lógicos que se proponen demostrar que la doctrina del determinismo, por lo menos en una de las formas en que generalmente se la presenta, es contradictoria, o, más exactamente, que si es ver-

1 Ver Capítulo XX.

dadera, no puede haber razón para pensar que lo es. Esos argumentos se hallarán en el Capítulo XVIII [1].

Lo mismo que con la libertad del yo sucede con su identidad. Como lo ha señalado Samuel Butler, un viejo de ochenta años es desde casi todo punto de vista un ser distinto del joven que se enamoró a los veinte años, del muchacho que a los nueve robó manzanas del huerto, del chiquillo que a los dieciocho meses recibió una palmada de su nodriza. Sus experiencias, sus pensamientos, sus recuerdos, sus gustos, sus facultades, sus reacciones a su ambiente – todos son distintos. Además, cada punto de su constitución física ha cambiado. El cerebro es distinto, y distintos el corazón, las venas, las arterias; la materia de su cuerpo, en verdad, es distinta hasta el último átomo. Sin embargo, la convicción de la identidad persiste, de manera que un hombre se sentirá autorizado a decir: "Yo soy la persona que a los veinte años se enamoró, que a los nueve robaba manzanas y que a los dieciocho meses recibió una palmada de su nodriza"; y además sabemos que la convicción es justificada. Con todo, así que comenzamos a escudriñar la noción del yo, hemos visto que no podemos encontrarle base. Aquí, pues, hay otra antinomia [2], entre las conclusiones de la razón crítica y el simple hecho de nuestra convicción inconmovible.

Observaciones de Hume sobre el sentimiento y la razón. ¿Cuál es la conclusión? Podemos adoptar el procedimiento un tanto heroico de renegar de nuestra razón. Es, a grandes rasgos, el procedimiento que siguió Hume. De hecho no negó que hubiera causalidad, como no negó la existencia del yo, lo que negó es que la razón pudiera hallar motivos para creer en ellas. Por lo demás, *sentimos*, a buen seguro, que hay un yo, así como *sentimos* que hay una relación causal, y Hume estaba dispuesto, llegado el momento, a aceptar el testimonio de sus sentimientos. "Nunca he defendido –escribe en una carta– la absurda proposición de que una cosa pudiera llegar a existir sin causa: lo que mantuve fue solamente que nuestra certidumbre de la falsedad de esa proposición no surge de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente". Esa otra fuente era el sentimiento, que Hume exalta en la medida en que critica el entendimiento. En un famoso pasaje de la cuarta parte

[1] Ver Capítulo XVIII.
[2] Se recordará que antinomia es un término empleado por los filósofos para denotar una contradicción directa. Véase el Capítulo VIII.

de su *Tratado de la naturaleza humana*, titulada "El escepticismo y otros sistemas filosóficos", dice: "Si se me preguntara si estoy sinceramente de acuerdo con ese argumento (el de que no podemos tener certidumbre racional de nada) que al parecer me tomo tanto trabajo en inculcar, y si soy realmente uno de los escépticos que sostienen que todo es incierto, y que nuestro juicio no posee en *nada ninguna* medida de verdad o falsedad, replicaría que la pregunta es enteramente superflua, y que ni yo ni nadie ha profesado jamás sincera y constantemente esa opinión. La naturaleza, por una necesidad absoluta e irresistible, nos ha determinado a juzgar como nos ha determinado a respirar y a sentir; no podemos menos de considerar ciertos objetos en forma más plena e intensa debido a su conexión habitual con una impresión presente, como no podemos menos de pensar mientras estamos despiertos o de ver los cuerpos que nos rodean cuando volvemos los ojos hacia ellos en pleno sol. Todos los que se han tomado el trabajo de refutar las sofisterías del escepticismo *total*, han disputado realmente sin antagonistas, y han procurado establecer con razonamientos una facultad que la naturaleza nos ha implantado previamente en el alma, haciéndola inevitable. Así, pues, mi intención al exhibir con tanto cuidado los argumentos de esa fantástica secta es sólo que el lector se dé cuenta de la verdad de mi hipótesis, según la cual *todos nuestros razonamientos sobre causas y efectos no derivan de la costumbre; y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza y no de la cognoscitiva*".

Así, cuando Hume ha demostrado que las creencias fundamentales de la humanidad no pueden ser sostenidas por la razón, la moraleja que infiere es: "Tanto peor para la razón". Conclusión paradójica en boca de quien poseía una de las inteligencias más poderosas entre los filósofos, tan paradójica como la resolución de Platón, el más grande de los filósofos artistas, de excluir a los artistas de su Estado ideal.

El yo real y el aparente. Pero hay otro camino. Aunque mantengamos que nuestra convicción instintiva de la continuidad y libertad del yo es justificada, podemos afirmar, sin embargo, que el yo continuo y libre no es el yo que se cree de ordinario. Por el yo "que se cree de ordinario" entenderemos el yo empírico, sometido a la introspección, a la investigación de los psicólogos y, dicho sea de paso, a las críticas de Hume. Supongamos por un momento que

concedemos que el yo empírico, el yo afirmado por el sentido común, no resistirá el examen mejor que los objetos físicos o la sustancia afirmada por el sentido común. ¿Qué conclusiones estamos autorizados a inferir? Una conclusión es que hemos descubierto otra razón para desconfiar de toda la concepción ingenua del mundo y para considerarla como una apariencia, apariencia engañosa muchas veces, de la realidad que está tras ella.

Esa realidad, concluiremos, aparte de los atributos que llegue a reunir, debe ser tal que dentro de sus límites pueda ajustarse el yo real de que nos percatamos tan íntimamente y del que tenemos convencimiento tan seguro, el yo que es a la vez continûo y libre.

Berkeley y el yo. Pero si ese yo real no es el que afirma el sentido común, aquel de que tenemos conciencia en la experiencia ordinaria, ¿cómo hemos de concebirlo? Berkeley sostenía que la mente tiene una "noción" [1] del yo. Esa "noción" no derivaba de la experiencia, y por eso Berkeley la distinguía explícitamente de las "ideas" ordinarias. "Lo que yo mismo soy, dice –lo que denoto con el término yo–, es lo mismo que se entiende por *alma* o *sustancia espiritual*. Pero si yo dijese que yo no soy nada, o que soy una idea, nada podría ser más evidentemente absurdo que cualquiera de esas dos proposiciones." "Lo cierto es que en un sentido lato –continúa– se puede decir que tenemos una idea, o mejor dicho, una noción de *espíritu:* es decir, entendemos el sentido de la palabra; si no, no podríamos afirmar o negar nada de ella." La doctrina de las "nociones" es así inconsecuente con la principal tesis de Berkeley [2], según la cual nuestro cônocimiento viene de la experiencia y consiste en ideas. Una "noción" es, en efecto, un ejemplo del conocimiento *a priori* que en otros terrenos Berkeley se ocupó de negar. Berkeley no desarrolla su doctrina del yo "nocional" ni indica cuáles eran, a su parecer, sus rasgos. Pero el hecho mismo de no llegar a la "noción" mediante la experiencia –nuestras "nociones", dice, se refieren a las cosas "de las que en sentido estricto no tenemos ideas"–, el hecho de que la "noción" es en realidad conocida *a priori*, sugiere que el yo del que según Berkeley tenemos "noción" es distinto del yo empírico criticado por Hume, el yo del sentido común y de la psicología.

1 También consideraba que la mente tiene una "noción" de Dios.
2 Véase el Capítulo IV.

El yo y la psicología moderna. La mayor parte de los filósofos convendrían en que Hume logró demostrar que, si se ha de sostener eficazmente la existencia de un yo continuo, deberá recurrirse a métodos distintos del examen y la investigación del sentido común; y, pues desde este punto de vista la ciencia no es más que el sentido común organizado y coordinado, podemos añadir que se deberá recurrir a métodos distintos de los de la ciencia. En otros términos, no es la psicología lo que puede revelarnos el secreto de la naturaleza del yo continuo, sino la metafísica. Y, en efecto, los filósofos siguientes, como Kant y Hegel, intentaron establecer por métodos metafísicos la naturaleza del yo real en oposición al aparente. Kant, a decir verdad, llegó al extremo de definir la realidad de tal modo que lo real (que él llama lo "trascendental") como opuesto al yo empírico está específicamente ajustado a sus límites. En otro Capítulo [1] expondremos el pensamiento de Kant sobre este tema.

No obstante, muchos han adoptado y seguirán adoptando la teoría de que el esfuerzo por determinar la naturaleza del yo mediante un razonamiento *a priori* es erróneo. Bien pudiera ser que tuviesen razón. Sin embargo, no puede decirse que los métodos empíricos de la ciencia han logrado hasta el momento resultados muy satisfactorios en esta esfera. Y en favor de la teoría de que las tentativas de los filósofos para determinar la naturaleza del yo mediante un razonamiento *a priori* no son erróneas, por lo menos en lo que concierne al *método*, cualquiera que sea nuestra opinión sobre su resultado, o en otras palabras, en favor de la teoría de que el problema de la naturaleza de la personalidad es un problema que, irresoluble por los métodos de la ciencia, debe ser correctamente investigado por los de la filosofía, vale la pena tener presente las siguientes consideraciones.

(1) Es incontestable que la psicología es, y probablemente continuará siendo, la más inexacta de las ciencias; no parte de un conjunto admitido de axiomas y postulados; se enreda en perpetua polémica acerca de sus métodos; no reconoce resultados admitidos; no reúne un cuerpo de conocimiento definido. La suma de conocimiento psicológico verificado, en cuanto el conocimiento implica una serie de conclusiones aceptables por todos los psicólogos, es apenas más considerable que la suma de conocimiento filosófico

1 Ver Capítulo XIV.

verificado. Cuando la psicología logra establecer resultados que son definidos, admitidos y calculables, cuando en efecto el psicólogo se siente autorizado a decir: "Dadas tales y cuales causas, seguirán tales y cuales efectos", los resultados en cuestión no dicen nada acerca de la mente ni del yo sino acerca del cuerpo; es decir, no forman parte de la psicología sino de la fisiología. Ejemplos de tales resultados son las célebres formulaciones de Pavlov sobre el funcionamiento de los reflejos condicionados en los perros, y algunas de las leyes postuladas por los *behavioristas*[1]. Se nos ocurren dos conclusiones. O bien, como afirman los *behavioristas*, ni la mente ni el yo existen, sólo existe la conciencia de los movimientos del cuerpo que es un producto secundario de esos movimientos; o bien la naturaleza de la mente y del yo puede descubrirse (si es que puede descubrirse), por métodos filosóficos más bien que psicológicos.

La personalidad no es reducible a los métodos de las ciencias. (2) No es sólo la posición actual de la psicología lo que sugiere esta última conclusión. Muy bien puede dudarse de si los problemas que se refieren a la naturaleza del yo y de la personalidad como esencia del yo pueden ser estudiados con éxito por los métodos de las ciencias.

Supongamos que se cotejaran las varias explicaciones que podrían dar las ciencias del organismo humano. Comenzaríamos, por ejemplo, con la explicación fisiológica en términos de tubos y conductos, nervios, huesos, vasos sanguíneos. Éstos podrían resolverse probablemente en sus compuestos químicos, y tendríamos, por consiguiente, la explicación química en términos de moléculas y elementos. Éstos a su vez podrían resolverse en términos de sus constituyentes atómicos, y tendríamos, por consiguiente, la explicación del físico en términos de protones y electrones. Comenzando por el otro extremo de la escala, tendríamos que incluir la explicación del psicólogo en términos de hechos mentales, imágenes, sensaciones, etc., con explicaciones especiales como la del *behaviorista*, en términos de hábitos lingüísticos y reflejos condicionados, y la del psicoanalista, en términos de deseo inconsciente e incitaciones de la libido. Desde otros puntos de vista tendríamos el hombre económico y el hombre medio de la estadística: el hombre desde el punto de vista del biólogo y el hombre tal como se presenta al antropólogo.

1 Ver Capítulo XVIII.

También tendríamos la explicación de hombres particulares individuales que se encuentran en las obras de los grandes novelistas. Cada una de esas explicaciones teóricamente podría ser esmerada y completa —es decir, completa hasta cierto punto—; pero cada cual estaría expresada en diferentes términos. Decir que ninguna de esas explicaciones proporciona la verdad completa acerca de un hombre, sino que describe solamente un aspecto particular escogido para ser objeto de especial atención, sería expresar un lugar común.

Más que eso implica el aserto de que los problemas referentes a la naturaleza del yo nunca pueden ser estudiados con éxito por métodos científicos. Implica que si se cotejaran todas las explicaciones diferentes —la filosófica, la química, la física, la psicológica, la *behaviorista*, la psicoanalítica, la económica, la estadística, la biológica, la antropológica y la del novelista—, más otras explicaciones esmeradas y completas, pero parciales, y se elaborase con ellas una versión que las comprendiese todas, no lograrían constituir aún *la* verdad sobre el yo. Y no lograrían constituirla, no porque se hubiese omitido un determinado fragmento de información, o porque se hubiese olvidado un determinado punto de vista —pues insistiríamos, por completa que fuese la colección de las explicaciones científicas, *la* verdad las esquivaría todavía—, sino porque seguirían siendo solamente una serie de explicaciones separadas de diferentes partes o aspectos, y el yo del hombre es más que las diferentes partes o aspectos que son sus ingredientes. En otras palabras, el verdadero conocimiento del yo no es la suma de las explicaciones completas y esmeradas de todos sus diferentes aspectos, ni aun cuando tales explicaciones pudieran ser exhaustivas. El verdadero conocimiento es, o por lo menos incluye, el conocimiento del yo como un todo. Conocer el yo de un hombre como un todo es conocerlo como personalidad, porque una personalidad es el todo que, si bien integra todas las partes y las incluye así dentro de sí mismo, es no obstante algo que está por encima de la suma.

Ahora bien, conocer a un hombre como personalidad es conocerlo en una forma que la ciencia no toma en cuenta.

Tránsito a la metafísica constructiva. La conclusión de esas observaciones es que los filósofos pueden haber tenido razón al procurar establecer la naturaleza del yo por un razonamiento *a priori* antes que por métodos empíricos, es decir, que pueden haber te-

nido razón en suponer que la naturaleza de la personalidad pertenece al terreno de la metafísica, precisamente porque el yo pertenece a un mundo real profundo, y no al mundo que se presenta al sentido común. Así, pues, nuestro examen del yo, no menos que el examen de la causa, del cambio y de la sustancia, nos aparta del mundo que conocemos en la experiencia sensorial, y nos encamina a la consideración de un mundo distinto que se revela –hasta donde se revela– a la razón. En la parte III procuraré exponer algunos de los esfuerzos hechos por los filósofos para definir la naturaleza de este mundo, y enumeraré rápidamente los rasgos principales de los sistemas filosóficos resultantes.

En este punto, pues, pasamos de la metafísica crítica a la constructiva.

LAIRD, JOHN. – *Los problemas del yo.*
ARISTÓTELES. – *Ética nicomaquea,* libro II.
Contiene la doctrina citada en el texto como autodeterminismo.
HUME. – *Tratado de la naturaleza humana.* Libro I, Parte IV, Sección VI.
RUSSELL, BERTRAND. – *El análisis de la mente* (en especial el Capítulo I).
Se encontrará un valioso estudio del problema de la libertad desde el punto de vista de los defensores del libre albedrío en la colaboración de A. E. Taylor a la *Filosofía británica contemporánea,* Vol. II, titulada "La libertad del hombre". Un bosquejo de la filosofía de la personalidad se halla en *La libertad en el mundo moderno,* de J. M. Macmurray. Puede consultarse también mi libro *Aspectos filosóficos de la ciencia moderna,* Capítulo VIII.
FREUD, S. – *Psicología de las masas y análisis del yo.*
SCHELER, M. – *El puesto del hombre en el cosmos.* (Editorial Losada.)
ORTEGA y GASSET, J. – *Vitalidad, alma, espíritu. El espectador.* Tomo V.
KORN, A. – *Apuntes filosóficos.*
KRUEGER, F. – *Estudios psicológicos.* Universidad Nacional del Litoral.
ROMERO, F. – *Filosofía de la persona,* en Anales del Instituto Popular de Conferencias, tomo XXI.

PARTE III

METAFÍSICA CONSTRUCTIVA

INTRODUCCIÓN: DUDA PRELIMINAR

¿Es legítima la metafísica constructiva? Si las críticas anteriores son fundadas, el mundo tal como aparece ante nuestros sentidos no es el mundo tal como realmente es. Es decir, hay una diferencia entre apariencia y realidad. ¿Cómo, pues, hemos de concebir la realidad? Para responder a esta pregunta debemos dirigirnos a los sistemas de los grandes filósofos. Es decir, casi hemos llegado al punto en el que podemos pasar a considerar la naturaleza del universo como un todo. Casi, pero no por completo; porque antes de empezar nuestra exploración hay una duda preliminar que debemos allanar, o mejor dicho, puesto que no será allanada, debemos, por lo menos, reconocerla francamente. La duda puede expresarse en la forma de una serie de preguntas. La especulación constructiva a la que se han entregado los grandes filósofos, ¿es una ocupación legítima? La mente humana ¿puede revelarnos la naturaleza del universo mediante procesos de razonamiento y reflexión? ¿No será que sólo logre revelarse a sí misma, y al proyectar sobre la tabla rasa de un mundo desconocido sus propias esperanzas y deseos, emplea su razón para revestirlo de una apariencia de probabilidad, y aclama luego como realidad lo que ha proyectado ella misma? En una palabra, ¿no sucederá que cuando el filósofo se arrellena en su butaca y especula sobre el universo en general, sus resultados, si bien nos dicen mucho acerca del filósofo, nos dicen muy poco del universo, y valiosos como psicología, carecen de valor como metafísica?

El análisis filosófico. Subrayo las dudas que me propongo suscitar con esas preguntas porque ocupan un lugar destacado en la mente de los filósofos modernos. Hace años ha surgido una escuela conocida a veces con el nombre de "positivismo lógico", y a veces con el de "análisis filosófico", que da respuesta estrictamente negativa a las preguntas que acabo de formular. Suele descartar la tradicional concepción de la metafísica como una forma falseada

de la mitología. El objeto de la metafísica en su concepción tradicional es aclarar la naturaleza del universo como un todo. Para citar la célebre descripción del profesor Broad, el procedimiento del metafísico especulativo es recoger "los resultados de las diversas ciencias", agregar "los resultados de la experiencia religiosa y ética de la humanidad" y luego reflexionar "sobre el todo". "Abrigamos la esperanza continua de obtener por este medio algunas conclusiones generales sobre la naturaleza del universo y sobre nuestra posición y perspectivas en él." Si los analistas filosóficos tienen razón, la esperanza está condenada al desengaño porque, al modo de ver de ellos, el fin tradicional de la filosofía especulativa (la comprensión de la naturaleza como un todo) es equivocado o por lo menos irrealizable. El objeto elemental de la filosofía, dicen, es analizar y aclarar el sentido de las afirmaciones ingenuas, no en la forma en que las analiza y aclara la gramática, sino con el propósito de poner en claro qué es precisamente lo que *quieren decir* nuestras palabras cuando están usadas con sentido. Es posible, aunque de ningún modo seguro, que como resultado de esa aclaración del sentido, obtengamos alguna información sobre la estructura de los hechos.

La aclaración del sentido. De dos maneras puede decirse que las palabras tienen sentido. Una es el sentido que tienen y que conocemos cuando las empleamos correctamente. Pero hay otra acepción de la palabra sentido, según la cual podría decirse que la mayor parte de la gente no conoce el sentido de las palabras que usa. Lo que la mayor parte de la gente hace, por lo común, es usar palabras en una cantidad de sentidos distintos sin darse cuenta de ello. Para tomar un ejemplo dado por la profesora Stebbing, podemos preguntar, y los filósofos lo han hecho, preguntas tales como "¿Dónde están las imágenes de los sueños?", "¿Dónde está el número dos?", y "¿Dónde está mi lapicero?" De estas tres preguntas, a la última se puede responder inteligiblemente con la afirmación, "Mi lapicero está en el cuarto", es decir, en cierta parte del espacio físico. Pero las imágenes de los sueños no están en el espacio físico, como no lo está tampoco el número dos. Cuando meditamos en este hecho, llegamos a advertir que si la palabra "dónde" en las dos primeras preguntas es usada en la misma acepción que la palabra "dónde" en la tercera, entonces las dos primeras son completamente disparatadas. En otras palabras, no tienen

respuesta. Es de presumir, pues, que hay otras acepciones de la palabra "dónde" que podrían dar sentido a esas dos primeras preguntas. Pero, si las hay, ¿no se infiere que también puede haber distintas clases de espacio además del espacio físico? Así, pretenden, el análisis del sentido correcto de las palabras y frases puede aclarar muchas veces los problemas filosóficos.

¿Qué se entiende por análisis? Estrictamente el análisis filosófico no lleva al descubrimiento de hechos nuevos: ni el filósofo analítico se propone aumentar la suma de nuestro conocimiento acerca del mundo. Su propósito es mostrar más claramente qué es precisamente lo que conocemos, cuando conocemos lo que se llamaría de ordinario hechos de sentido común. En un famoso pasaje de su colaboración a la *Filosofía británica contemporánea*, el profesor Moore cita una cantidad de proposiciones tales como "La tierra ha existido hace muchos años". "Muchos cuerpos humanos han vivido en ella durante muchos años", las cuales afirman la existencia de cosas materiales. "No soy escéptico, dice, en cuanto a la *verdad* de esas proposiciones; por el contrario, sostengo que todos sabemos con certeza que muchas de tales proposiciones son verdaderas". Pero, continúa, "soy muy escéptico en cuanto a cuál es, en ciertos respectos, el *análisis* correcto de tales proposiciones". Dicho de otro modo: el profesor Moore duda de qué sea precisamente lo que afirmanos acerca del mundo cuando hacemos asertos ingenuos que sabemos son verdaderos. Eso es lo que desea descubrir el analista filosófico. Desea averiguar qué es lo que afirmamos cuando decimos cosas que sabemos son verdaderas, y desea formular después nuestros asertos verdaderos con la mayor claridad y precisión. Algunos dirían que ése no es sólo el principal objeto de la filosofía, sino el único. Por ejemplo, Wittgenstein, uno de los más destacados exponentes del análisis filosófico, ha anunciado que "el objeto de la filosofía es la aclaración lógica de los pensamientos".

La filosofía así concebida no incluye únicamente el análisis; se resuelve en él; se convierte, en efecto, en análisis filosófico, ya que se debe abandonar la función tradicional de la filosofía, a saber, la de construir un sistema especulativo en el sentido definido por el profesor Broad; y el oficio de obtener información sobre la naturaleza de las cosas es ejecutado por los métodos del desmenuzamiento de la ciencia.

Corre una anécdota a propósito de un filósofo chino que,

habiendo visitado Inglaterra a comienzos de 1930 para descubrir de boca del famoso filósofo de Cambridge, G. E. Moore, la naturaleza del mundo, observó con fingida pena, al final de su visita, que había aprendido muy poco sobre la naturaleza del mundo, pero muchísimo sobre el correcto empleo de la lengua inglesa. Esa descripción de las preocupaciones de los filósofos de Cambridge es una caricatura, pero guarda, con todo, notable parecido.

Pretensiones más modernas del análisis. Aun los análisis filosóficos que no se adhieren a las opiniones extremas que acabamos de exponer se inclinarían a afirmar que el método del análisis, es decir, la aclaración de lo que queremos decir cuando hacemos asertos verdaderos, es una condición indispensable para filosofar con fruto en el sentido especulativo. En cuanto a que podamos explicar por medio de la filosofía especulativa la naturaleza del universo como un todo, los analistas de la escuela más moderada se inclinan al agnosticismo. Pero, sostendrían, es cierto que no se logrará tal explicación antes de que se haga mucho más análisis filosófico del que se ha hecho hasta ahora. Gran parte de la filosofía, dicen, no tiene valor porque emplea constantemente palabras ambiguas, y muchas polémicas filosóficas no tienen asiento en la realidad, porque los polemistas emplean expresiones tales como espacio, tiempo, materia y realidad, en diferentes acepciones. Esas ambigüedades, sostienen, deben aclararse mediante el análisis, antes de que la filosofía pueda seguir adelante.

Comentarios del autor. Los problemas discutidos por la escuela de los analistas filosóficos son difíciles y sus métodos de discusión suelen ser muy técnicos. Por eso la consideración detallada del tema sería inconveniente en un bosquejo de este tipo. Además, el tema todo no está asentado. Su origen es demasiado reciente para que haya alcanzado conclusiones muy precisas, y tiene que sobrepasar aún las primeras etapas de polémica en que se están discutiendo todavía cuestiones fundamentales de método, propósito, alcance y posibilidades del análisis filosófico.

No obstante, la mayoría de los filósofos, difícilmente aceptaría la opinión de que los fines tradicionales de la filosofía especulativa son quiméricos. El progreso filosófico, dirían, es reconocidamente lento y a veces los filósofos parecen no hacer más que contradecirse mutuamente. Pero ¿qué se puede esperar razonablemente, considerando la variedad del territorio —cuyas lindes son las del universo—, que el filósofo parte a explorar, y la inevitable intrusión de su personalidad que colora el mapa? [1] Pero sea o no la filosofía un fuego fatuo, no podemos menos de aplicarnos a ella. Para citar de nuevo la observación del filósofo inglés F. H. Bradley, "la metafísica será quizá el arte de hallar malas razones para lo que creemos de instinto; pero hallar tales razones es también un instinto", y es un instinto que parece robustecerse y no debilitarse a medida que nuestra especie se desarrolla.

Tampoco es que no se marque progreso. Es bien seguro ahora, por ejemplo, que el representacionalismo de Locke ofrece una teoría incorrecta de la percepción y que el idealismo subjetivo no puede sostenerse en la forma en que lo sostenía Berkeley. El autor de la presente obra no es un analista filosófico; en este debate sus opiniones están de parte de la tradición. Es decir, creo que es por lo menos posible, siguiendo los métodos tradicionalmente adoptados por los filósofos, obtener conclusiones verdaderas sobre la naturaleza de las cosas. Si no lo creyera, me interesaría poco la filosofía.

Si no creyera que la filosofía aporta una contribución importante para responder a preguntas como "¿en qué clase de universo vivimos?" y "¿cómo deberíamos vivir en él?", de mí sé decir que no tendría interés en la filosofía. Creo que la mayor parte de los filósofos se halla en el mismo caso. A pesar de la escasa luz que la filosofía ha conseguido arrojar sobre la existencia humana, a pesar de lo magro de las reglas que ha logrado fijar para la correcta conducta de la vida, casi todos nosotros estamos convencidos de que no estamos llamando a puertas irrevocablemente cerradas cuando esperamos que la filosofía nos proporcione entendimiento y guía.

Los problemas planteados por las pretensiones del análisis filosófico sobrepasan la esfera de este libro, y no puedo continuar su discusión aquí, como prefacio de la parte que intenta ofrecer un bosquejo de algunos de los sistemas expuestos por los grandes metafísicos modernos en cuanto a la validez de todo el proceder de los creadores de sistemas. Pero en su formulación moderna la duda tiene origen demasiado reciente, y los problemas que suscita son a tal punto tema de la polémica y la discusión contemporánea que no pueden hallar lugar adecuado en un libro de este tipo. Tenga

[1] Ver Introducción.

o no razón el análisis filosófico al opinar que la metafísica constructiva es una forma falseada de mitología, el deber de quien procura presentar una guía general del pensamiento filosófico es, sin duda, incluir la exposición de algunos de los grandes sistemas metafísicos que han construído los filósofos. A esa tarea me dedico ahora.

CAPÍTULO X

UNIVERSALES Y PARTICULARES: TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

Introducción: definiciones. El objeto de este capítulo y del siguiente es describir la teoría de la realidad que sostuvo Platón (427-347 a. de C.). Pero antes de poder pasar al desarrollo de la teoría de Platón, debemos discutir un problema preliminar, el de la relación entre los universales y los particulares. Ese problema ha ocupado mucho espacio en la historia de la filosofía, aunque hasta el momento no se ha dicho nada acerca de él en estas páginas. Introducimos su discusión ahora porque la consideración de ese problema fue responsable, en parte por lo menos, de la concepción de la realidad característica de Platón.

Como sucede muchas veces con los términos filosóficos, no puede darse una definición de los universales y de los particulares en que todo el mundo esté de acuerdo, desde que nuestra definición de esos términos dependerá de la opinión que adoptemos sobre la naturaleza de lo que se define y ésta se enlaza, a su vez, con nuestra teoría general del conocimiento y con nuestra concepción metafísica de la realidad. Podemos, sin embargo, incluir con seguridad entre los particulares, la clase de cosas que nos son dadas en la sensación. Lo que sostengamos que son tales cosas dependerá de la teoría particular de la experiencia sensorial que adoptemos. Casi todos los filósofos convendrían, no obstante, en que la mancha de color rojo que estoy viendo ahora es un particular. Un universal es algo característico de una cantidad de diferentes particulares. El color rojo que veo en esta mancha es el mismo que el color rojo que veo en esta otra, aunque las dos manchas son distintas. Cuando empleamos una palabra para describir algo que, como el color rojo, puede pertenecer a una cantidad de objetos o hechos diferentes, ese algo puede definirse como un universal. Así, la blancura, la humanidad, la justicia, la triangularidad, son todas ellas universales,

puesto que muchas cosas y hechos diferentes pueden ser respectivamente blancos, humanos, justos y triangulares. Pero este copo particular de nieve, este hombre particular, esta decisión legal particular, este triángulo particular son todos, como lo denota el término que solemos emplear acerca de ellos, particulares, aunque su descripción total pueda entrañar la presencia de universales. Las preguntas discutidas por los filósofos son: "¿Cuál es la posición de los particulares y cuál la de los universales?" "¿Cuál es la naturaleza de la relación entre el universal y el particular cuando decimos de un universal que caracteriza un particular, o de un particular, que manifiesta, exhibe o posee cierto universal?" "¿Qué universales y qué particulares existen?" Estas preguntas plantean problemas muy difíciles, que tienden a hacerse técnicos, especialmente en las discusiones modernas del tema. Las respuestas son también debatidas en el más alto grado. En este capítulo nos ocuparemos de las teorías metafísicas de Platón, y me propongo estudiar los problemas arriba planteados sólo en cuanto el conocerlos es esencial para entender la filosofía de Platón. Comencemos por tratar de establecer la existencia de los universales como entidades reales.

Observaciones de Berkeley y Hume sobre las ideas abstractas. Muchos filósofos han negado la existencia de entidades como los universales. No hay tal cosa, afirmaron. Cuando hacemos asertos acerca de la blancura, por ejemplo, estamos pensando, en opinión de ellos, en alguna cosa blanca. Podríamos suponer que un simple llamado a la experiencia introspectiva bastaría para desechar tal opinión. Después de hacerlo, yo, por mi parte, no tengo la menor duda que pensar sobre la blancura es una experiencia enteramente distinta de pensar sobre la nieve, por ejemplo, o sobre la crema. ¿Cómo sucede, pues, que se ha pasado por alto tan evidente diferencia?

Por lo general han negado la existencia de los universales los filósofos empíricos, interesados en poner en duda el conocimiento *a priori* [1], pues advirtieron que la admisión de que podía haber conocimiento de los universales era fatal para su actitud; porque un universal, no siendo un objeto sensible (es decir, un objeto experimentado por medio de nuestros órganos de los sentidos) no puede ser enteramente conocido por la experiencia sensorial. Ad-

[1] Véase: en el Capítulo IV, la explicación del conocimiento *a priori*.

mitir el conocimiento de los universales es, por consiguiente, admitir que puede haber otro conocimiento que el obtenido por los sentidos. En consecuencia, encontramos que filósofos tales como Berkeley y Hume negaron vehementemente que pudiese haber lo que ellos llaman "ideas abstractas", es decir, ideas generales de las cosas, que no son ideas de ninguna cosa particular. Berkeley escribe en los siguientes términos: "Cuando demuestro cualquier proposición que se refiere a los triángulos, ha de suponerse (es decir, suponen los defensores de las ideas abstractas que Berkeley está atacando) que tengo en vista la idea universal de un triángulo; lo cual no debe entenderse como si yo pudiera formar una idea de un triángulo que no fuese equilátero, ni escaleno ni isósceles, sino solamente que el triángulo particular que considero, y lo mismo da que pertenezca a tal o cual clase, figura y representa igualmente todos los triángulos rectilíneos de cualquier clase y, en este sentido, es *universal*". Todo lo cual, agrega ingenuamente Berkeley, "parece muy sencillo y no encierra dificultad alguna". "No existe, replica, una significación precisa y definida anexa a un hombre general, todos significan indiferentemente una gran cantidad de ideas particulares" [1]. Según esta teoría, cuando queremos pensar en la blancura, formamos primero la imagen de algún objeto blanco particular, y luego abstraemos de él toda cualidad no compartida por los otros objetos blancos, teniendo cuidado al mismo tiempo de no inferir con respecto a él ninguna conclusión que no sea igualmente verdadera acerca de los objetos blancos.

Pocos negarán que tal es en realidad la forma en que comenzamos a pensar en los universales. Cuando empezamos a aprender geometría, trazamos un triángulo en el pizarrón y tenemos cuidado de no deducir de ese ejemplo particular nada que no sea verdadero de todos los triángulos. Sólo más tarde, como resultado de la meditación sobre los atributos comunes de una cantidad de triángulos, llegamos a formarnos una concepción de la triangularidad, es decir, del triángulo como tal. Pero admitir que así es *como* llegamos a pensar en los universales es muy distinto de desechar la opinión de que pensamos realmente en ellos.

Primeros argumentos en apoyo de los universales. Porque el llamado a la experiencia introspectiva que, como he indicado, da

[1] El repudio de las ideas abstractas es lo que induce a Berkeley a negar que tengamos ideas de objetos físicos. Ver Conclusión B, Capítulo II.

un testimonio muy favorable, puede reforzarse con el razonamiento. Si no queremos postular los universales blancura o triangularidad debemos preguntarnos cómo llegamos a saber que las cosas son blancas o son triángulos. Probablemente eligiendo alguna cosa blanca particular o algún triángulo particular, y declarando que es blanco o que es un triángulo todo lo que se parece al ejemplo particular que hemos escogido. Pero, como lo ha señalado Bertrand Russell, eso es admitir el "parecido" universal. "Desde que hay muchas cosas blancas –dice– debe haber semejanza entre muchos pares de cosas blancas particulares: y eso es lo característico de un universal. Será inútil decir que hay una semejanza distinta para cada par, porque tendremos que decir entonces que esas semejanzas se parecen entre sí, y de esa manera nos veremos obligados a admitir por último que la semejanza es un universal. La relación de semejanza, pues, debe ser un verdadero universal. Y habiéndonos visto obligados a admitir ese universal, hallamos que ya no vale la pena inventar teorías difíciles e improbables para evitar la admisión de universales como blancura y triangularidad."

Otros argumentos en apoyo de los universales. Consideremos ahora algunos de los problemas que traen aparejados las cualidades intrínsecas. ¿Cuál es la naturaleza del objeto que está frente a nuestra mente cuando pensamos en la blancura? Creo que hay, a grandes rasgos, tres contestaciones opuestas.

1. El objeto en el cual estamos pensando es una cosa blanca particular o bien el total de todas las cosas blancas que hemos experimentado.

2. El objeto en el que estamos pensando es una idea o concepción de nuestra propia mente.

3. Es un universal.

Hemos tratado ya la alternativa 1 en cuanto toma la forma de la aserción de que estoy pensando en *una* cosa blanca *particular*. Si se afirma que estoy pensando en todas las cosas blancas que he experimentado o en todas las cosas blancas que existen, sospecho que la aserción no puede mantenerse seriamente. Me parece seguro por la introspección que puedo pensar en la blancura sin recordar todas las cosas blancas de que he tenido experiencia; sospecho, en verdad, que puedo pensar en ella sin ningún esfuerzo de memoria, y no conozco todas las cosas blancas del mundo.

La alternativa 2 lleva a la conclusión de que las cosas dejarían de ser blancas cuando dejáramos de mirarlas; en una palabra, que si se aniquilasen todas las mentes, no existiría en el mundo la blancura. No obstante, por dejar de contemplar un objeto blanco no parece a primera vista que hubiésemos alterado en nada las cualidades del objeto.

Los idealistas, naturalmente, lo negarían, y sostendrían que la blancura de un objeto, junto con sus demás cualidades, depende de ser percibida o conocida, y que, en realidad, la blancura sólo puede ser o existir para una mente. El término que generalmente emplean los idealistas para denotar esa especie de entidad que hemos llamado "un universal" es "concepto", siendo considerado el concepto como una pieza del aparato mental a través y por medio del cual se ejecuta nuestro pensamiento. Ese aparato marca todo lo que la mente piensa, así como un sello deja su impresión en la cera que graba, con el resultado de que pensamos que el mundo posee las cualidades que en realidad le aporta nuestra mente. Consideraremos nuevamente esa opinión en el capítulo que se ocupa de Kant, donde presentaremos algunas de sus críticas [1]. Por el momento, basta indicar que si se alude a la mente del que percibe o del que piensa, la posición se reduce al idealismo subjetivo que hemos discutido antes, el cual, como hemos visto, suele convertirse en un solipsismo increíble [2]. Si se alude a otra mente, por ejemplo a una mente mundial o a una mente absoluta, se evita, sí, la dificultad solipsista, pero surgen otras no menos formidables. Y sólo pueden adoptar tal teoría los que están dispuestos a admitir todas las consecuencias de la doctrina del idealismo objetivo [3].

La alternativa 3, de que estamos pensando en un universal, no está sometida a ninguna de esas objeciones aunque, como veremos más tarde, suscita dificultades peculiares [4]. Conforme a esta alternativa, la blancura no es un hecho material ni mental, y se relacionan con ella en cierta forma especial todas las cosas particulares que son blancas, y en virtud de tal relación les pertenece la cualidad de blancura.

A primera vista desconcierta al sentido común la teoría de que el universo contiene una innumerable cantidad de entidades que no

1 Véase el Capítulo XIV.
2 Véase el Capítulo II.
3 Véase la exposición de esas consecuencias en el Capítulo XV
4. Véase el Capítulo XI.

son materiales ni mentales: blancura, justicia, humanidad, unidad, dualidad, y otras análogas. No obstante, puede afirmarse con cierta probabilidad que es la única teoría que sanciona modos de pensar y de hablar que emplea de ordinario el sentido común. Un par de ejemplos podrá contribuir a dilucidar este punto.

Los universales en el pensamiento histórico. El proceso conocido con el nombre de pensamiento histórico recibe su explicación más satisfactoria en el supuesto de que existen los universales. Consideremos un aserto del tipo que se hallará en cualquier libro de historia, por ejemplo, el aserto de que César cruzó el Rubicón. ¿En qué estamos pensando, podemos preguntar, cuando usamos la palabra "César"? ¿A qué se refiere? Es claro que estamos pensando en algo, desde que el aserto "César cruzó el Rubicón" tiene un sentido enteramente distinto para nosotros del que posee el aserto "Alejandro cruzó el Rubicón". Sabemos, por ejemplo, que aquél es probablemente verdadero, mientras que éste es casi indudablemente falso. ¿Estamos pensando, pues, en un objeto físico? Es casi seguro que no. César, considerado como objeto físico ha dejado de ser, o mejor dicho, la sustancia de su cuerpo ha pasado hace mucho tiempo a la de los hombres, animales y cosas. Con seguridad no pensamos en esta sustancia, vastamente difundida, cuando decimos que César cruzó el Rubicón. Además, muy bien puede dudarse de si jamás el cuerpo físico de César fue *todo* lo que hubiera querido indicar una persona que hacía ese aserto acerca de César.

Otra hipótesis podría ser que estamos pensando en el alma o espíritu de César, y que el alma o espíritu de César continúa todavía existiendo. Pero aparte de la dificultad de entender cómo pudo haber cruzado el Rubicón el *espíritu* de César, los asertos históricos se formulan y se entienden por lo general sin entrañar sugestión alguna de que la inmortalidad humana es una condición para que sean verdaderos. No parece, pues, que estábamos pensando en César como en un personaje de existencia real, ya considerado como espíritu o como cuerpo o las dos cosas a la vez, cuando formulábamos nuestro aserto histórico.

¿El objeto de nuestro pensamiento es, pues, alguna concepción o idea que existe en nuestras propias mentes? Supongamos que sí. Dos conclusiones parecerían desprenderse entonces. En primer lugar, desde que el historiador A estaría pensando en una cosa (una concepción de su mente) y el historiador B en otra (una concepción de la suya), nunca dos historiadores podrían pensar en la misma cosa. Sobre esta base es difícil imaginar cómo podrían comunicarse inteligiblemente o entenderse entre sí. Pero parece que a veces los historiadores se ponen en comunicación inteligiblemente. En segundo lugar, si la historia fuera solamente una sucesión de ideas o concepciones de la mente de los historiadores, la desaparición de los historiadores implicaría la desaparición de la historia. Si ninguna mente estuviese pensando en el hecho de que la batalla de Waterloo se realizó en 1815, según esta teoría dejaría de ser un hecho la realización de la batalla de Waterloo en ese año. Las opiniones de ciertos idealistas implican en rigor tal conclusión. Pero repugna en sumo grado a nuestras creencias ingenuas, y quienes las adoptan se ven obligados a aceptar todas las consecuencias que se desprenden del idealismo extremo [1]. Además, si la teoría fuese correcta, una generación educada para creer que la batalla de Waterloo sucedió en 1816 produciría automáticamente, por el hecho mismo de su creencia, una alteración en la fecha de la batalla.

Si no son cosas físicas ni tampoco concepciones mentales, nos vemos reducidos a concluir que sucesos históricos como la batalla de Waterloo y personajes históricos como César son, como los universales, entidades que existen realmente por propio derecho, con independencia de las mentes que los piensan y de los sucesos físicos que acontecieron una vez en el mundo del espacio y del tiempo.

Los objetos subsistentes. Algunos filósofos se inclinan a aceptar esta conclusión y asignan a entidades tales como los hechos y los personajes históricos una situación semejante a la que hemos postulado para los universales. Esos filósofos, llamados a veces realistas conceptuales, pues afirman la realidad independiente de los hechos aludidos por las nociones generales o conceptos, han empleado el término objetos subsistentes para indicar todas las entidades no materiales ni mentales, como, por ejemplo, César y la batalla de Waterloo. El significado de la palabra "subsistente" es que, aunque los que la emplean consideran que entidades como los universales y los objetos históricos son factores reales e independientes en el universo, el tipo de ser que según ellos poseen es distinto del de las cosas físicas que existen en el mundo del espacio y del tiempo. Para indicar esa diferencia se dice que las cosas físicas existen mientras

1 Del idealismo de Hegel, por ejemplo. Véase el Capítulo XV.

que los universales y los objetos subsistentes subsisten. No debe suponerse, sin embargo, que la mayor parte de los filósofos y ni siquiera la mayor parte de los filósofos realistas se adherirían a esa conclusión o a la creencia en los objetos subsistentes. Muchos de los que por las razones antes dadas admitirían la existencia independiente de universales como la blancura o la triangularidad, pondrían reparos a que se extendieran los argumentos para incluir la clase más amplia de los objetos subsistentes; es decir, pondrían reparos a postular la subsistencia de personajes y acontecimientos históricos. Aun la creencia en universales que existan independientemente está muy lejos de ser una creencia común entre filósofos. Así Bertrand Russell, algunos de cuyos argumentos en favor de los universales hemos introducido más arriba, ha abandonado en su última obra la opinión de que los universales poseen ser separado e independiente, y entre otros filósofos modernos que en una época fueron realistas conceptuales existe la tendencia a seguir a Russell en su abandono de la posición que ahora consideran insostenible. Consideraremos en el próximo capítulo algunas de las razones que han inducido a los filósofos a rechazar el realismo conceptual, por lo menos en su forma extrema.

Los universales en la crítica literaria. No obstante, los argumentos en favor de la existencia independiente no sólo de los universales, sino también de los objetos subsistentes, me parecen sólidos y, a riesgo de que se juzgue que doy lugar demasiado prominente a mis propias opiniones en lo que se propone ser una revisión imparcial del pensamiento filosófico, intento completar la exposición con un ejemplo más que indica cómo las expresiones cotidianas de nuestro lenguaje postulan la opinión de que hay objetos subsistentes: "*Hamlet* es un gran drama". ¿En qué pensamos cuando empleamos la palabra "Hamlet"? O, para expresar la pregunta en otra forma, ¿cuál es, precisamente, la naturaleza de la entidad a la que aplicamos el epíteto "grande"?

Vuelven a presentarse varias alternativas. Puede decirse que la entidad de que estamos predicando el atributo de grandeza es el manuscrito original que Shakespeare escribió de *Hamlet*, o la primera edición infolio, o un texto impreso moderno, o todo esto. Pero si se destruyesen todos los ejemplares impresos de *Hamlet*, y una compañía teatral representase *Hamlet* de memoria, no es posible dudar de que todavía tendríamos razón de llamar a *Hamlet* un gran drama, y de que querríamos decir algo con ello. Los textos impresos y aun el manuscrito original de Shakespeare son, ni más ni menos, colecciones de marcas negras sobre fondo blanco o amarillo, y, sin duda, no es nuestra intención atribuir grandeza a ninguna de ellas.

Lo mismo con respecto a las representaciones de *Hamlet*. Una representación puede ser mala; pero a nadie se le ocurriría argüir que por el hecho de ser mala la representación, merma la grandeza de *Hamlet*. Existe, en efecto, un distingo familiar y perfectamente bien entendido entre el drama y su representación, y como el manuscrito es, en última instancia, una serie de marcas negras sobre fondo blanco, así también la representación, una vez analizada, resulta ser una serie de movimientos de los pies, brazos y cabezas de los actores, y una serie de ondas sonoras que recorren la atmósfera y se originan en los movimientos de su laringe.

Así, pues, cuando hablamos de *Hamlet*, ¿predicamos la grandeza de una entidad mental o de un conjunto de entidades? Aquí tenemos de nuevo dos alternativas. Podemos, dicen, referirnos a una serie de ideas de la mente de Shakespeare. Pero la mente de Shakespeare no existe ya. Aunque estuviésemos dispuestos a afirmar que la mente humana sobrevive a la muerte, y dispuestos, además, a suponer que la mente sobreviviente de Shakespeare contiene todavía las ideas expresadas en *Hamlet*, parece seguro que tal aserto y tal suposición no están entrañados en el aserto "*Hamlet* es un gran drama". ¿Hemos de invocar, pues, la hipótesis de ideas flotantes que no son ideas de ninguna mente particular si no existen, por así decirlo, *in vacuo*, y afirmar que nos estamos refiriendo a ella? La hipótesis parece, cuando menos, inverosímil.

Podría decirse, por modo opuesto, que nos estamos refiriendo a las ideas de nuestra mente y de la mente de todos los que estén representando, o contemplando o leyendo el drama, o que en cualquier momento lo han representado, o contemplado o leído y recuerdan lo que han aprendido, visto o leído. Tal sugestión parece a primera vista más probable, en especial si se la completa con una sugestión más, la de que la palabra "ideas" debería interpretarse aquí en un sentido muy amplio, de manera de incluir todas las experiencias, espirituales, emocionales e intelectuales de que una persona cultivada puede gozar al asistir a una representación de *Hamlet* o al leer la obra.

Pero (1) parece muy improbable que nos estemos refiriendo,

en efecto, a todas esas mentes y experiencias (la mayor parte de las cuales son desconocidas para nosotros), cuando formulamos el aserto de que "*Hamlet* es un gran drama". (2) Si nos refiriésemos a ellas, nos haríamos a nosotros mismos en lo que concierne a nuestra propia experiencia, un cumplimiento totalmente inmerecido. Porque afirmaríamos acerca de ciertos sucesos que acontecen en nuestra propia mente que merecen el epíteto de "grandes". A buen seguro, cuando elogiamos un drama, no tenemos la intención de hacernos a nosotros mismos un cumplido de ese género. (3) Si desaparecieran todos los que están viendo y leyendo y todos los que han visto y leído *Hamlet*, de ser exacta la hipótesis, *Hamlet* dejaría de ser un gran drama. Dudo de que crea tal cosa cualquiera que haya admirado de veras a *Hamlet*. (4) Cuando formulamos ese aserto acerca de *Hamlet*, parece por cierto que nos proponemos hablar y creemos por cierto que estamos hablando, no de nuestras experiencias o de las de cualquier otra persona, sino de lo que *es la causa* de esas experiencias. Ahora bien, ese algo no es en sí mismo, *prima facie* por lo menos, una experiencia.

Pero si cuando decimos "*Hamlet* es un gran drama" no estamos hablando de un texto ni de un manuscrito ni de una representación ni de una colección de ideas flotantes ni de una serie de experiencias de una mente o de varias, ¿a *qué* atribuimos la característica de la *grandeza?* La respuesta obvia es que al drama mismo. ¿Y qué explicación hemos de dar del drama mismo, si no estamos dispuestos a considerarlo como miembro de las clases de objetos subsistentes que no son mentales ni materiales pero son, sin embargo, factores constitutivos del universo y poseen existencia autónoma?

Aviso al lector. El autor del presente libro es el primero en admitir que postular *Hamlet* como un objeto subsistente tiene consecuencias de largo alcance, algunas de las cuales constituyen serias dificultades para toda esta manera de pensar. Consideraremos en el capítulo próximo algunas de esas consecuencias y las dificultades que acarrean. Entre tanto, aconsejamos al lector adoptar una actitud de cautela para con los argumentos que acabamos de presentar y no considerarlos como pruebas de la realidad independiente de los objetos subsistentes, sino como ejemplos de las consideraciones que han inducido a algunos filósofos a incluir como factores del universo entidades que no son materiales ni mentales. Ahora bien, los universales constituyen una clase y, afirmarían muchos, la clase más evidente, de entidades que poseen ese tipo de ser, y el establecimiento de la existencia independiente o subsistencia de los universales es una de las realizaciones más características de la filosofía de Platón. Con esta visión preliminar del terreno me aplico ahora a la teoría misma de Platón.

TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS (O FORMAS)

Análisis crítico del mundo sensible. Me he referido ya[1] a dos actitudes opuestas con respecto a la naturaleza del cambio corrientes en la filosofía griega, la actitud de Heráclito de que todo se halla en estado de flujo, de que el cambio es de hecho la única realidad, y la actitud de Parménides de que el cambio es ilusión. La teoría platónica de las ideas equivale, en rigor, a aceptar ambas afirmaciones con una limitación de su esfera. En otras palabras, Platón bifurca el universo en dos secciones. La primera es un flujo de cambio, el mundo de Heráclito; la segunda, una realidad inmutable, el de Parménides.

La teoría de Platón parte de su análisis crítico del mundo sensible, que en esencia no difiere del que habían de emprender más tarde los idealistas subjetivos Locke y Berkeley[2]. ¿Qué clase de conocimiento tenemos, pregunta, del mundo que experimentamos por medio de nuestros sentidos? Continuamente señala lo falible y relativo de ese conocimiento. Si sumerjo en agua tibia la mano que se me ha helado en una nevada, diré que el agua está caliente; pero un hombre que sale de un baño caliente la encontrará fría. En otras palabras, por lo que toca al dictamen de los sentidos, es fría y caliente al mismo tiempo. Un elefante juzgará pequeño al conejo, pero para el gusanillo del queso el conejo resultará gigantesco; de ahí que el conejo parezca grande y chico al mismo tiempo, de acuerdo a la naturaleza del animal que lo contempla. Lo mismo sucede con las cualidades estéticas o morales. Un hombre encontrará hermoso un cuadro que otro considerará feo y una acción que parece admirable a unos será ruin para otros. Es claro, pues, como lo dice Platón, que los objetos de los sentidos no tienen más derecho a que se los acredite con ciertas cualidades que a que

1 Ver Capítulo VII.
2 Ver Capítulo II.

se los acredite con las cualidades contrarias. Cualquiera que sea la razón que hay para decir que X tiene la cualidad A es igualmente buena para decir que X tiene la cualidad B, que es la opuesta de A; en otras palabras, X tiene al mismo tiempo las cualidades A y B, o mejor dicho, no tiene ninguna de las dos, sino que fluctúa, como dice Platón, entre las dos. X, por consiguiente, tiene un carácter tal que en rigor no se le puede adscribir ninguna cualidad; luego, si X no tiene cualidad definida, no puede ser completamente real. Si X no es completamente real, no podemos tener conocimiento definido de él; sólo podemos tener lo que Platón llama oposición. Por esa razón podemos emitir juicios contradictorios sobre la misma cosa como, por ejemplo, cuando distintas personas afirman, con respecto al mismo cuadro, que es hermoso y feo.

Opinión y conocimiento. El razonamiento que lleva a esta conclusión es célebre en la historia de la filosofía; doy en extenso el siguiente pasaje[1] del libro V de la *República*, que es típico del modo de filosofar de Platón:

"—Aquél que conoce, ¿conoce alguna cosa o nada? Respóndeme tú por él.

—Respondo que alguna cosa conoce.

—¿Alguna cosa que es o que no es?

—Que es, porque, ¿cómo puede conocerse lo que no es?

—Luego, sabemos ciertamente, por distintas que sean nuestras pesquisas, que lo que es completamente puede ser conocido completamente, y que lo que de ninguna manera es, de ningún modo puede ser conocido.

—Con toda certeza.

—Bien. Si hubiese alguna cosa que fuese y no fuese, ¿no ocuparía el lugar medio entre lo que es enteramente y lo que de ninguna manera es?

—Sí, por cierto.

—Pero si el conocimiento tenía por objeto lo que es y la ignorancia tenía necesariamente por objeto lo que no es, es menester buscar para lo que ocupa el medio entre lo que es y lo que no es un modo de conocer que sea medio entre la ciencia y la ignorancia, caso que haya alguno.

[1] Traducción de José Tomás y García, ligeramente retocada. (*N. del E.*)

—No hay duda.

—¿Por dicha es alguna cosa la opinión?

—Sí.

—¿Es una facultad distinta de la ciencia o la misma?

—Es distinta.

—La opinión, pues, tiene un objeto y la ciencia otro, según la facultad de cada cual.

—Así es.

—Luego, ¿no es la naturaleza de la ciencia aplicarse a lo que es para conocer cómo es? Pero antes de pasar adelante tengo por necesario hacer un distingo.

—¿Cuál?

—Diremos que las facultades son cierta clase general de seres mediante las cuales nosotros y cualquier otro agente podemos hacer lo que podemos. Por ejemplo, llamo facultad la vista y el oído, si es que comprendes lo que quiero decir con esta clase general.

—Ya lo comprendo.

—Escucha, pues, cuál es mi pensamiento en este asunto. Yo no veo en una facultad color ni figura ni nada semejante a lo que se encuentra en otras mil cosas, y por referencia a lo cual las distingo como diferentes unas de otras. En una facultad no considero sino el objeto a que se aplica y el efecto que obra, y de esta manera he usado la palabra facultad en cada caso, y llamo unas mismas facultades aquellas que tienen el mismo objeto y obran el mismo efecto, y facultades diferentes, aquellas que tienen objetos y efectos diferentes. Y tú, ¿cómo las distingues?

—Del mismo modo.

—Volvamos ahora, pues, a tomar el hilo, mi buen amigo. ¿Dices que la ciencia es una facultad o en qué clase general la colocas?

—En cuanto a eso, es la más poderosa de las facultades.

—Y bien, ¿la opinión es una facultad o la referimos a otra clase general?

—De ninguna manera, pues aquello con que podemos opinar no es nada más que opinión.

—Pero anteriormente convenías en que la ciencia no era lo mismo que la opinión.

—¿Y cómo un hombre sensato podría confundir lo infalible con lo falible?

—Muy bien, y con esto queda claro que convenimos en que la opinión es distinta de la ciencia.

—Ciertamente.

—Luego, ¿cada una de ellas tiene por naturaleza facultad y objeto diferentes?

—Es preciso.

—¿Pero la ciencia tiene sin duda por objeto lo que es, para conocer cómo es?

—Sí.

—Mientras decimos que el oficio de la opinión es opinar.

—Sí.

—¿Pero conoce el mismo objeto de la ciencia, de suerte que lo conocido y lo creído por opinión será una misma cosa? ¿O es imposible?

—Imposible, por lo que hemos admitido. Porque si las facultades diferentes tienen por naturaleza objetos diferentes, y si la opinión y la ciencia son ambas facultades, cada cual distinta de la otra, se sigue que lo conocido y lo creído por la opinión no puede ser una misma cosa.

—Si, pues, lo conocido es lo que es, ¿lo creído por la opinión será algo distinto de lo que es?

—No hay duda.

—¿Será por ventura lo que no es?, ¿o es imposible opinar sobre lo que no es? Piénsalo. El que opina, ¿no dirige su opinión a alguna cosa? ¿O es posible opinar, pero no opinar sobre nada?

—Es imposible.

—Luego, el que opina, opina sobre algo.

—Sí.

—Pero a lo que no es, ¿no sería lo más exacto llamar "nada" y no "algo"?

—Es muy cierto.

—Hemos asignado necesariamente a lo que no es la ignorancia y a lo que es el conocimiento.

—Y con razón.

—No se opina, luego, sobre lo que es ni sobre lo que no es.

—No, en efecto.

—Luego, ¿la opinión no será ignorancia ni conocimiento?

—Así parece.

—Mas, ¿acaso está más allá de las dos, sobrepasando el conocimiento en certidumbre y la ignorancia en incertidumbre?

—Ni lo uno ni lo otro.

—Antes bien, ¿la opinión te parece más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia?

—Es muy cierto.

—Según esto, ¿estará entre ambos?

—Sí.

—Luego, ¿la opinión está entre estos dos?

—Exactamente.

—¿No hemos dicho antes que si encontrábamos una cosa que fuese y no fuese a un mismo tiempo, esta cosa ocuparía el lugar medio entre el puro ser y la nada absoluta, y que no sería objeto ni de la ciencia ni de la ignorancia, sino de alguna facultad que se descubriese medianera entre la una y la otra?

—Y con razón.

—Pero, ¿no parece que está entre aquellas dos lo que llamamos opinión?

—Sí, por cierto.

—Nos falta encontrar, pues, a lo que creo, lo que participa de ambos, del ser y del no ser, y que no podríamos llamar con exactitud ser puro ni puro no ser, para poder decir con justicia, si lo encontramos, que es lo opinable, asignando los objetos extremos a los modos de conocer extremos y los medios a los medios, ¿no es así?

—Así es.

—Esto supuesto, hable y respóndame —diría yo—, el buen hombre que no cree que exista la hermosura misma ni la idea eterna e inmutable de la hermosura, pero reconoce muchas cosas hermosas, ése que está prendado de las cosas visibles y no puede sufrir que nadie diga que la hermosura es una, así como la justicia y las demás. "Entre estas muchas hermosuras —le diremos—, ¿hay por dicha alguna, varón insigne, que no te parezca fea?, y entre las cosas justas, ¿alguna que no te parezca injusta, y entre las santas, alguna que no te parezca profana?"

—No, necesariamente deben parecerle en cierto modo hermosas y feas, y así de lo demás.

—Pregunto, pues: ¿muchas de las cosas dobles acaso parecen menos ser mitades que dobles?

—Nada de eso.

—Otro tanto digo de las que se llaman grandes o pequeñas,

pesadas o ligeras: ¿diremos que una de estas calificaciones les conviene más que la calificación contraria?

—No, sino que cada una tendrá siempre las dos..."

. . . .

"—¿Sabes, entonces, qué hacer con ellas o dónde colocarlas mejor que entre el ser y el no ser? Porque, en verdad, parece que sean más oscuras que lo que no es, sobrepasándole en no ser, ni más claras que lo que es sobrepasándole en ser.

—Verdad es.

—Luego, hemos descubierto, según parece, que la multitud de cosas que sirven al común de los hombres de regla de la hermosura y de las otras cualidades ruedan entre medio del no ser y del ser absoluto.

—Sí, lo hemos descubierto.

—Pero hemos convenido antes que si se nos aparecía tal cosa habíamos de llamarla objeto de la opinión y no del conocimiento, siendo apresado por la facultad media ese algo errabundo que media entre el ser y el no ser.

—Así hemos convenido.

—Diremos, pues, que los que contemplan muchas cosas hermosas pero no ven la hermosura misma ni pueden seguir a quien les lleva a ella, los que ven muchas cosas justas mas no la justicia misma, y así de los demás, opinan sobre todo esto pero no conocen nada de las cosas sobre las cuales opinan.

—Necesariamente.

—Pero, ¿qué hemos de decir de los que contemplan cada una de estas cosas que son en sí eterna e inmutablemente? ¿No es que quieren conocimiento y no opinión?

—También esto es necesario.

—¿No diremos, luego, que éstos aman y aprecian los objetos del conocimiento y aquéllos los de la opinión?, ¿o no recordamos que decíamos que estos últimos aman y admiran las voces y los colores hermosos y cosas de este jaez, pero que no sufren siquiera que se les hable de la hermosura misma como de algo que es?"

Resumen. Para resumir el razonamiento anterior: el conocimiento se aplica a lo que realmente es, la opinión a lo que es y no es, la ignorancia a lo que no es en absoluto. La cosa que es por completo tiene o no tiene ciertos caracteres definidos: la única relación que el conocimiento puede guardar con ella es la de per-

catarse de esos caracteres. En otras palabras, el conocimiento debe ser verdadero, desde que representa verdaderamente lo que es. En cuanto una cosa no tiene caracteres fijos y definidos, no podemos tener conocimiento de ella; sólo podemos tener opinión. Tal es el caso, como hemos visto, del mundo sensible. La actitud mental apro-
Las opiniones pueden contradecirse mutuamente y pueden ser, a
piada para con el mundo sensible es, pues, la actitud de opinión.
la vez, verdaderas y falsas, pues su objeto tiene y no tiene a la vez los caracteres que afirman en él. Luego queda establecido que no tenemos conocimiento del mundo sensible. No obstante, como demuestran las matemáticas (y la ciencia, agregaría Platón), tenemos conocimiento definido. ¿De qué es, pues, ese conocimiento? Es, responde Platón, del mundo de las formas.

Las formas como constitutivas del mundo real. La existencia de formas, conocidas a veces con el nombre de ideas, se establece con métodos semejantes a aquellos que hemos empleado ya para demostrar la presencia en el universo de las entidades que hemos llamado universales. Las formas mismas se conciben según el modelo de los universales, con tres modificaciones.

En primer lugar se les atribuye un grado más alto de realidad que el de las cosas particulares. Constituyen, en pocas palabras, un mundo verdadero, mientras el mundo de las cosas sensibles o particulares sólo es real a medias, como hemos visto. Para Platón el mundo real es la reunión o colección de formas. Y desde que ellas solas constituyen la realidad, Platón les asigna el atributo de la nobleza y casi el de la santidad. Siempre habla de ellas con reverencia y las concibe como si constituyeran, en cierto sentido, la meta del esfuerzo humano no menos que los objetos del conocimiento humano.

En segundo término, existe una diferencia entre nuestro conocimiento de las formas y nuestro conocimiento de lo particular. En realidad, nuestro conocimiento de lo particular, según Platón, no tiene derecho alguno de llamarse conocimiento. Tenemos conocimiento de las formas en cuanto se oponen a la mera opinión, y el objeto de la filosofía es elevar el alma desde el reino de la opinión cuyos objetos son las cosas de los sentidos, transitorias y cambiantes, hasta el reino del conocimiento, en que puede contemplar las formas cara a cara.

Por último, las formas se consideran como la fuente del ser

de lo particular. Son las que otorgan a los objetos sensibles todas las cualidades que encontramos en ellos, y los proveen así del grado de realidad que poseen, es decir, de una realidad a medias.

Relación entre las formas y el mundo sensible. ¿En virtud de qué relación cumplen las formas tal oficio? Las formas, dice Platón, "se manifiestan" en las cosas de los sentidos, y las cosas de los sentidos, dice también, "participan" de las formas. La relación que parece sugerir, aunque su lenguaje no es tan preciso como sería de desear [1], es, pues, la relación que existe entre una cantidad de moldes o cuños y el flujo de materia informe sobre los cuales el cuño estampa su forma y contorno. En general escribe como deseando que pensemos que las formas constituyen una estructura permanente e inmutable, vagamente discernible bajo el flujo cambiante de las apariencias que como olas se levantan por aquí y por allá oscureciendo sus perfiles sin ocultarlos. Naturalmente todo esto es metáfora y no hay que interpretarlo rigurosamente. Tiene, además, el defecto de no incluir lo que sin duda estaba en la intención de Platón, o sea atribuir a las formas el papel de causas del mundo de las cosas sensibles: porque, dice, el mundo sensible debe su ser a que en él están presentes las formas.

Hay, sin embargo, un famoso pasaje del *Timeo*, el gran diálogo cosmológico de Platón que trata de concebir la manera en que Dios creó el mundo, que sugiere una concepción algo distinta. En el *Timeo*, Platón representa a Dios y a las formas como realidades distintas pero coordinadas, ninguna de las cuales depende de la otra. En otras palabras, Dios no creó las formas ni depende de ellas, pero existe, por decirlo así, a la par de ellas. Sin embargo, las actividades de Dios al crear el mundo dependen de las formas y son condicionadas por ellas, en cuanto Su conocimiento de las formas le da el ideal o fin para Su actividad de creación. Luego, lo que Dios hace es mediar entre las formas y el flujo del devenir, modelando en ese flujo las cosas hechas a semejanza de las formas o (pues las palabras de Platón admiten diferentes interpretaciones), haciendo nacer las formas en el flujo. Así, el mundo de las cosas sensibles es el resultado de que Dios modela el flujo distinto a semejanza de las formas, o de que Dios hace que las formas se manifiesten en el flujo. La concepción total pertenece al aspecto más especulativo

[1] Véase la crítica de este punto de la teoría platónica en el Capítulo XI.

de la filosofía de Platón. La relación entre Dios, las formas y el flujo de los sucesos no puede formularse con precisión porque no está nunca encarada con precisión. Las ideas de Platón acerca de Dios son vagas en extremo, y cuando desea hablar de Él cae en el lenguaje del mito y la metáfora, mientras que sus expresiones cuando habla de las formas son, por lo general, tan claras y precisas como la tabla de multiplicar.

Nueva formulación de la teoría. En última instancia, Platón se basa en fundamentos estrictamente lógicos. Verdad es que su teoría se presta muy fácilmente a la elaboración mística; pero en sí misma es independiente de las opiniones místicas con que ha sido enlazada muchas veces, especialmente por los filósofos subsiguientes. Se nos presenta como una explicación en parte del problema de la sustancia y, en parte, del problema del conocimiento. El problema de la sustancia gira, como hemos visto, alrededor de la relación entre la materia de las cosas y sus cualidades. Puede demostrarse que, ante el análisis, la noción ingenua de la sustancia se resuelve en la concepción de un mundo físico, que consiste en un núcleo sin cualidades de materia bruta a la que se adhieren de alguna manera las cualidades. El problema del conocimiento surge, para Platón, del hecho de que si el mundo sensible no contiene nada que posea cualidades estables, no contiene nada que pueda ser conocido cierta y definitivamente.

La teoría —debemos subrayar el hecho, porque en este respecto se falsea muchas veces la actitud de Platón— no es idealista en ningún sentido. No hay la menor indicación de que los objetos sensibles de los que tenemos opinión, y mucho menos de que las formas de las que tenemos conocimiento, sean los productos de nuestro propio conocer o dependientes de él. Platón es muy preciso acerca de que el conocimiento debe ser siempre conocimiento de algo. Debe tener, en verdad, un objeto. En el diálogo titulado *Parménides* se presenta la hipótesis de que las formas pueden ser mentales en el sentido de ser ideas que están en la mente de alguien, pero sólo para ser refutada por la aserción de que no podemos tener una idea de nada. Todo conocimiento debe dirigirse, en efecto, hacia algo que es distinto e independiente del sujeto que conoce. L[illegible] formas de Platón no son, pues, estados de la mente que conoce, [illegible] objetos distintos de ella, acerca de los cuales tiene conocim[illegible] Además, en el pasaje citado vemos que Platón hace corres[illegible]

distintas clases de conocimiento a los distintos grados del ser. El conocimiento cierto versa sobre lo que es verdadera y completamente; la opinión, sobre lo que en parte es y en parte no es; y la ignorancia, sobre lo que no es por completo.

¿Qué hemos de decir, pues, de lo que no es por completo? Aquí entramos en el reino de la controversia. Porque, ¿cómo podemos hacer afirmación alguna acerca de lo que no es? El mismo Platón nos ha dicho que todo conocimieno es de algo y está dirigido hacia algo; que no podemos, en efecto, conocer la nada; luego, lo que no es debe tener probablemente alguna especie de ser para que podamos hablar de ello con algún sentido. Para expresarlo paradójicamente, tiene que ser "algo", aunque sólo sea para que podamos decir con sentido que no es nada. Porque para que el aserto de que no es nada pueda tener sentido, el aserto debe tener algo a que referirse. Además, el razonamiento de Platón sugiere, si es que no lo afirma explícitamente, que el mundo de las cosas sensibles, el mundo de la semirrealidad, deriva su ser de dos fuentes, el mundo de la realidad y el mundo de la irrealidad, en el que entran las formas, desde que los objetos sensibles son el resultado de la manifestación de las formas en un flujo indistinto. De ahí infieren algunos que cuando Platón hablaba del mundo del no ser, de lo que no es por completo, pensaba en realidad en lo que no tiene cualidades discernibles o propiedades y no puede, por tanto, ser objeto del conocimiento de la mente. En el supuesto de que esa interpretación sea correcta, el universo platónico consiste en formas, en una materia indistinta en que se manifiestan las formas, y en un mundo sensible de cosas físicas que poseen una realidad a medio camino entre las formas y la materia indistinta en que las formas se manifiestan.

El presente bosquejo de una de las teorías más famosas de la filosofía precisa ser completado y rectificado antes de hallarse en su integridad.

I. LA FORMA DEL BIEN

Hasta aquí hemos concebido el mundo real como si consistiera en una reunión de formas. Al parecer, hay una forma para cada una de las cualidades que pueden poseer en común varias cosas y, con la posible excepción de las formas de la verdad, bien y belleza, de las que Platón habla con especial reverencia, no hay indicio de ningún orden de prioridad entre las formas. Con todo, existe un célebre pasaje de la *República*, en que Platón confiere una posición especialísima a una de las formas, la del bien. Describe el progreso que hace el alma en el conocimiento de la realidad. Siguiendo ciertos estudios que permiten adelantos en el peso, el cálculo y la medida, recomendados porque adiestran el alma en esmero y precisión, el alma se eleva gradualmente desde la visión del mundo sensible hasta el conocimiento de las formas. El avance descrito es, a grandes rasgos, el avance desde el nivel del sentido común hasta el nivel de la ciencia, en el cual el mundo deja de ser un flujo de fenómenos sin sentido y se distinguen los principios que gobiernan el funcionamiento de los fenómenos. Pero el pasaje en cuestión indica otro avance más. Tomando como hipótesis los primeros principios de la ciencia, el alma cava, por así decirlo, tras ellos en busca de las razones de esas hipótesis [1]. Al final de su investigación llega a la forma del bien. Distingue agudamente por una parte cómo el alma aprehende el bien, y por otra el proceso estrictamente lógico, puramente intelectual, que ha conducido a él. Está descrito, en efecto, en el lenguaje de una visión mística. Una vez aprehendida, la forma es reconocida a la vez como realidad y como explicación de la realidad. La forma del bien, nos dice Platón, es al mundo de las formas lo que "su progenie" el sol es al mundo visible. El sol tiene doble función. Es a la vez la causa del ser de las cosas y la causa de que sean conocidas, la fuente de luz por medio de la cual los ojos ven y la fuente de aquello que los ojos ven. Análogamente en el mundo intelectual, la forma de su bien es a la vez la fuente del conocimiento por parte de la mente que conoce y la fuente de la realidad de los objetos que la mente conoce. Y así como el sol no es en sí mismo luz o crecimiento, sino su causa, así también la forma del bien no es en sí misma lo que *es* ni es el conocimiento de ello, sino la fuente de ambos.

¿Qué podemos deducir de este pasaje? Primero, que la forma del bien guarda con las otras formas la misma relación que ellas con las cosas sensibles. Es decir, es la fuente de su ser. En segundo lugar, que es un principio de explicación uno y completamente suficiente, del que puede derivar en última instancia todo el conoci-

[1] Aristóteles elaboró esta idea, que sugiere su concepción de la lógica como disciplina que, tomando como hipótesis los postulados de las ciencias especiales, trata de establecer los principios que les sirven de base. Véase el Capítulo V.

miento obtenido por las diversas ciencias especiales. A la luz del conocimiento de este principio, si se pudiera alcanzar tal conocimiento, se entendería por qué todas las cosas son, y partiendo de él, los primeros principios de las ciencias, tratados hasta ahora como hipótesis, se presentarían como deducciones necesarias. La forma del bien es, desde este punto de vista, un principio de razón suficiente. Aprehendiéndolo, advertiríamos exactamente por qué lo que es así debe ser así; en otras palabras, la contingencia desaparecería del mundo y la reemplazaría la necesidad.

Platón desarrolló la explicación de la forma del bien dada en la *República*. En ninguna otra parte excepto en sus mitos, nos lleva más allá y del otro lado del mundo de las formas reunidas, mundo que, desde que las formas son muchas, es por esencia pluralista, es decir, consiste en muchos factores diferentes, cada uno de los cuales es independiente y completamente real. Sólo en ese pasaje Platón sobrepasa la concepción pluralista, y sugiere un principio unificador fundamental que es a la vez la fuente de las formas y su explicación lógica.

II. ANAMNESIS Y REENCARNACIÓN

Tal como Platón la presenta, la forma del bien es una doctrina antes mística que lógica. Asimismo es mística su teoría de la anamnesis o reminiscencia, aunque también procede en un comienzo de base lógica. La base es la tentativa de Platón de responder a la pregunta "¿cómo podremos llegar a conocer algo nuevo en el sentido de la palabra "conocer" según el cual conocer algo nuevo es entender qué es algo nuevo?" A primera vista el problema es un poco difícil de concebir. Ni siquiera resulta claro por qué había de plantearse tal problema. Un ejemplo ayudará quizá a dilucidarlo. Supongamos que trato de recordar una melodía que oí hace poco en un concierto. Se me ocurren varias melodías y las rechazo porque no son *la* melodía que busco. La experiencia es familiar. Pero, se preguntará, ¿cómo puedo rechazar las melodías que se me presentan espontáneamente si de alguna manera no conozco ya la melodía que busco? Sólo en cuanto tengo tal conocimiento de la melodía que deseo, me hallaré en situación de decir: "La melodía que acaba de ocurrírseme no es *la* que deseo". En otras palabras, se ha de admitir que conozco *en cierto* sentido la melodía que busco mientras trato de pensar en ella.

La teoría platónica de la anamnesia pretende revelarnos cuál es ese sentido. Señala que siempre que llegamos a conocer algo por primera vez, según nos parece, el hecho de que lleguemos a saberlo presupone alguna familiaridad original con lo que es conocido. Para expresarlo de otra manera, no podemos aprender nada nuevo sin saber ya en algún sentido qué es lo que deseamos saber, de modo que no es describir exactamente lo que aprehendemos decir que es algo completamente nuevo; su aprendizaje es sólo un redescubrimiento de lo que ya se conoce en cierto sentido.

Lo que implica el aprendizaje. Así lo destaca una ilustración del diálogo llamado *Menón*, donde Sócrates examina a un esclavo para aclarar la naturaleza de su conocimiento de las proposiciones matemáticas. Sócrates coloca al esclavo ante la figura de un cuadrado y procede a interrogarle sobre la naturaleza del cuadrado cuya área es doble a la del cuadrado original. ¿Podría, por ejemplo, decir algo sobre el lado del cuadrado doble? Al principio el esclavo no atina y da varias respuestas falsas. Sugiere, por ejemplo, que el lado del cuadrado doble es el doble del lado del cuadrado original, pero a su debido tiempo ve su error por "la naturaleza de la cosa misma", es decir, por simple examen de la figura geométrica. Por último, percibe en la diagonal del cuadrado dado el lado del cuadrado doble que está buscando. Lo ve de improviso y lo ve por sí mismo; es decir, Sócrates no le dice la respuesta. El papel de Sócrates es el de un examinador forense cuyo objeto es dirigir la atención del examinando hacia la respuesta que debe ver por sí mismo o no verla de ningún modo. Evidentemente, pues, concluye Sócrates, el esclavo tenía en sí mismo como posesión original el conocimiento del que se le hace consciente de improviso. "Enseñar" es, así, un proceso de dirigir la atención del alumno a lo que ya sabe. El maestro no imparte información al alumno; le capacita simplemente para convencerse de algo que ve por sí mismo. De igual modo, aprender es el proceso por el cual el alma vuelve a familiarizarse con lo que ya conocía o conoce, pero ha olvidado que conoce. Aprender, pues, es captar conocimiento innato. Es "recobrar por uno mismo el conocimiento que estaba en uno mismo".

La prehistoria del alma. Sólo en el supuesto de que aprender es "recobrar conocimiento innato", puede explicarse el proceso de llegar a conocer lo que parece ser "nuevo". Tal como Platón lo resume: no podemos llegar a tener conocimiento nuevo. Porque, o

bien conocemos ya el conocimiento que deseamos adquirir, y en ese caso el conocimiento no es nuevo, o no conocemos el conocimiento que deseamos adquirir y en ese caso no podemos saber cuándo lo adquirimos. Pero si ya poseemos, en cierto sentido, todo el conocimiento que *parecemos* adquirir, ¿cómo hemos de explicar el hecho de que lo poseamos? La respuesta de Platón se halla en su doctrina de la anamnesis o reminiscencia. En contraposición con sus fundamentos (los cuales, como hemos visto, son de orden lógico), la doctrina misma es mística y está expresada en el lenguaje de la metáfora y del mito. Platón imagina, en efecto, que el alma humana ha existido con anterioridad a su encarnación corpórea. En un mito famoso del *Fedro*, la pinta no corporizada todavía, en la figura de un auriga que guía un carro tirado por dos corceles alados, espíritu y apetito. Avanza con la gran procesión de los dioses hacia su meta, donde pueden contemplarse las formas eternas en toda su pureza no mezclada con la materia. Platón describe la meta como "un lugar por encima de los cielos". No pudiendo gobernar sus corceles, el alma "pierde sus alas" y cae a tierra, donde se encarna en su cuerpo y olvida "la regia mansión de donde vino". Así unida a la carne, el alma pierde su condición de miembro del mundo del ser y entra en el mundo del devenir. Viendo con los ojos del cuerpo, ya no puede ver las formas en sí mismas, sino sólo su manifestación o representación en un escenario material. Así manifestadas sirven, aunque esfumadas y desfiguradas por su revestimiento material, para recordar al alma el conocimiento directo que tenía de ellas en su estado anterior, y en virtud de ese conocimiento anterior reconocemos la presencia de las formas en las cosas materiales.

La aplicación más apropiada de la doctrina se encuentra quizá en la experiencia estética, y recibe su elaboración más completa en relación con la forma de la belleza. ¿Por qué, pregunta en efecto Platón, el alma se estremece ante las cosas hermosas? Porque, responde, ellas le recuerdan la forma de la belleza que conoció una vez plena y directamente, pero olvidó después. Cuando ve cosas hermosas vuelve de nuevo a tener conciencia de la forma que reflejan, aunque representada oscuramente en un medio material, y la arrebata el recuerdo inconsciente de lo que evoca la imagen visible. La teoría estética de Platón será tratada por extenso en el Capítulo XIII.

La teoría trae como corolario la doctrina de la reencarnación. El alma aparece varias veces en el mundo del devenir, con aparentes intervalos en el mundo del ser. Cada vez que entra en el mundo del devenir, asume una nueva forma, apareciendo algunas veces en un cuerpo animal, otras en un cuerpo humano. Pero la doctrina de Platón sobre este punto se encierra siempre en la forma del mito —el mito de Er, al final de la *República*, es un ejemplo típico— y aunque parece haber creído firmemente en la inmortalidad del alma y aunque expuso sus razones para tal creencia, no presenta motivos serios de orden filosófico para su creencia en la reencarnación. A decir verdad, no es quizá una creencia que en última instancia hubiera procurado defender mediante el razonamiento lógico. Ni se halla en Platón el menor indicio de la actitud, común en la filosofía de la India, de que después de una sucesión de encarnaciones corpóreas, el alma se emancipará de su Karma, o sea de la ley que le exige compensación moral por los crímenes que ha cometido en el pasado, y la condena, hasta que los ha expiado por completo, a encarnaciones corpóreas sucesivas, al cabo de las cuales pasará a la condición de beatitud estática que apenas se distingue de una condición de inexistencia.

III. CONSECUENCIAS ÉTICAS Y POLÍTICAS

Importancia de la filosofía. Platón insiste, sin embargo —y es el tercer punto que quiero tratar—, en que el progreso del alma se mida por su conocimiento creciente de las formas, conocimiento creciente que está representado como una evolución que se aleja del mundo del devenir en dirección al mundo del ser. No es precisamente que el alma deje el primer mundo para entrar en el último, sino que avanza del conocimiento del primero al conocimiento del último. Por eso, principalmente, Platón defiende y recomienda la filosofía como la más alta ocupación de la mente humana. Mediante la filosofía y el adiestramiento especial que la filosofía da, el alma se eleva del mundo de las cosas cambiantes y perecederas al mundo del ser verdadero e inmutable. Platón describe la función de la educación, y más en especial de la educación del filósofo, como el virar del alma "del mundo perecedero" a la "contemplación del mundo real y de su más brillante región". Así, mientras la atención del hombre vulgar se fija en el mundo del devenir acerca del cual tiene opiniones y nada más que opiniones, la atención del filósofo se fija en el mundo del ser, del cual tiene conocimiento. A la

luz de ese conocimiento el filósofo es capaz de juzgar verdaderamente lo que es bueno para el hombre y para la humanidad. De ahí la pretensión, que a primera vista parece paradójica, de que debe confiarse al filósofo el gobierno del Estado ideal platónico. Más aún, mientras "los filósofos no sean reyes", no se podrá fundar el Estado ideal.

Los dos niveles de moral. Los problemas de la filosofía moral y política no caen directamente dentro del dominio de este libro: por consiguiente, no podemos explicar la elaboración detallada de las teorías éticas y políticas de Platón [1]. No obstante, para Platón es tan íntima la conexión entre política, ética y metafísica, y los principios que inspira el gobierno de su Estado ideal derivan tan directamente de su concepción de la realidad y de su definición del filósofo como el hombre que conoce la realidad, que he creído apropiado insertar aquí un breve pasaje para redondear este bosquejo de la metafísica de Platón con una indicación de sus corolarios políticos y éticos.

El filósofo de Platón está muy lejos de ser un pensador abstracto, consagrado únicamente a la prosecución de la vida especulativa. Se le confía, por el contrario, el manejo de los asuntos prácticos, en la administración de los cuales, sugiere Platón, encontrará su deber, si no su placer. El diálogo más famoso de Platón, la *República*, no es una simple colección de discusiones teóricas sobre el gobierno, un ejercicio académico de confección de utopías, sino un proyecto serio de reforma práctica, para cuya feliz inauguración y ejecución recurría al filósofo.

Aceptando la definición platónica del filósofo como persona que conoce la realidad y conoce, por eso, entre otras cosas, qué es el bien en sí mismo, y admitiendo también que los filósofos sean reyes, se seguirá que las leyes que dictan para el gobierno del Estado encerrarán su conocimiento de lo que es bueno. Es decir, sus leyes estarán escritas según el modelo de las leyes ideales que los filósofos han discernido en el mundo de la realidad, y por consiguiente, serán las mejores leyes posibles. Siendo las mejores posibles, constituirán un marco tal que, ajustando su vida a él, los ciudadanos se verán automáticamente reducidos a hacer lo que es bueno. Como no son

[1] Recomiendo al lector que desee familiarizarse con la filosofía moral y política de Platón, la obra clásica de A. E. Taylor, *Platón*.

filósofos, los ciudadanos vulgares ignorarán qué es la virtud y por qué deben proseguirla; es decir, carecerán de moral espontánea y autoconsciente. Pero, por el mero proceso de vivir de acuerdo a las leyes del Estado, llegarán a la virtud que está dentro de su capacidad. Así, en el Estado de Platón, la moral del ciudadano vulgar no surgirá de la intuición de lo que es bueno, ni de la convicción de que se debe seguir el bien y evitar el mal, sino simplemente de su obediencia a la opinión pública y a las leyes, obediencia que, como resultado de su instrucción y educación social, se ha convertido en una segunda naturaleza.

Platón admite, en efecto, que la moral del hombre vulgar es y debe ser siempre convencional, y la concesión constituye su argumento fundamental contra la democracia. El hombre vulgar está demasiado ocupado o es demasiado necio para descubrir su deber o resolver por sí mismo sus deberes morales; sin embargo, es esencial para él creer en algo y tener un código al que ajustar su vida. Está obligado, pues, a adquirir su moral en el almacén social. Es decir, su ambiente social le forma su sentido de lo bueno y de lo malo tal como se expresa en la ley y en la opinión pública. En el almacén social de Platón adquirirá el mejor traje de moral que es capaz de llevar puesto, porque vivirá en obediencia a las leyes que, habiéndose formado según el modelo de las que existen en el mundo real, le ordenan como deber la conducta más elevada de que es capaz.

El rasgo definitivo de esa concepción de moral privada y deber cívico deriva directamente de la teoría metafísica. La virtud más elevada —es decir, la virtud que no sólo consiste en tener las opiniones correctas sobre lo que es bueno, sino en saber por qué es bueno lo que es— es la del filósofo. Su ejecución depende del conocimiento directo de las formas. Un grado más bajo de la virtud, la virtud del "ciudadano", es la condición moral de un miembro leal de una comunidad convenientemente adiestrada. Sus emociones, sus apetitos y sus sentimientos reflejan las leyes de vida correcta dictadas por sus gobernantes y están de acuerdo con ellas, pero personalmente él no tiene conocimiento de los motivos ni de la naturaleza de su corrección. Lo más que se puede hacer, pues, por el ciudadano vulgar es inducirle por medio de la educación y del ambiente a realizar a ciegas, por así decirlo, e inconscientemente, las acciones que ejecutaría si fuera realmente virtuoso en el sentido más elevado.

Atracción de las formas. Para volver a la teoría metafísica: la

noción del alma humana que se esfuerza por emanciparse del mundo del devenir para llegar al conocimiento más completo del mundo del ser no está limitada al alma humana. Platón parece sugerir que todo está impregnado del mismo esfuerzo. Pero mientras el esfuerzo del alma tiende al conocimiento o visión más completos, el de las cosas tiende a la realidad más completa. Como hemos visto, las cosas sensibles están constituidas por las manifestaciones de la forma en una materia indistinta. Pero la manifestación de la forma está oscurecida y desfigurada por la materia, con el resultado de que el mundo sensible copia imperfectamente el mundo real. Las cosas, en efecto, no representan adecuadamente las formas en que participan; sólo se aproximan a ellas con un grado mayor o menor de imperfección. De ahí, sugiere Platón, que en el mundo del devenir las cosas tratan continuamente de manifestar más completamente las formas que están presentes en ellas. Para expresarlo de otro modo: desde que el ser que puedan poseer se debe a la presencia de forma en ellas, tratan de continuo de realizarse más completamente.

La concepción de que las cosas tratan de realizar y actualizar su propia naturaleza real, que en el mundo del devenir sólo queda en potencia, no pasa de ser en la filosofía platónica una sugestión elaborada por Aristóteles en forma muy completa, como hemos visto[1]. Como es natural, su aplicación más satisfactoria se halla en los casos de cosas que crecen y se desarrollan y de obras de arte manufacturadas. La idea de una piedra que trata de manifestar cada vez más completamente la forma de "piedricidad" puede parecer forzada y absurda, pero no presenta gran dificultad la concepción de una bellota que trata de ser más completamente una encina, es decir, que trata de realizar la forma de "encinidad", mientras que la concepción del artista que trata de realizar en material indócil la visión que le inspira o la idea que le deleita, es bastante familiar. Como diría Platón, el escultor que hace una estatua trata de manifestar en piedra, cada vez más completamente, la forma que elige como tema.

Platón no limita esa aplicación de su teoría a la construcción de obras de arte. Está perfectamente dispuesto a imaginar al fabricante de camas como el artífice que trata de realizar en un escenario material su concepción de la forma de la cama.

1 Ver Capítulo VII.

La realidad de las cosas. La concepción general de que las cosas están esforzándose continuamente, sometidas a las limitaciones impuestas por el material de que están hechas, a realizar o manifestar una forma y que, conforme a eso, su crecimiento está orientado por el esfuerzo de aproximarse a una norma ideal que es también la norma de su propia naturaleza real, guarda íntima analogía con la concepción de la causalidad teleológica descrita en un capítulo anterior a propósito de la filosofía de Aristóteles[1]. Tanto Platón como Aristóteles tienden a pensar que el desarrollo más perfecto de una cosa constituye su "naturaleza real". Ambos tienden a pensar que la "naturaleza real" ejerce una atracción sobre las fases menos maduras de la cosa, y determina el desarrollo orientado a la aproximación todavía mayor hacia ella. Síguese —aunque Platón no hace más que apuntar la consecuencia— que la dinámica del mundo, en virtud de la cual las cosas crecen y cambian, deriva de una tendencia innata por parte de cada cosa a realizar su bien particular. Para Platón ese bien particular es la manifestación o realización completa de la forma (o formas) cuya presencia constituye el ser de la cosa.

Véase el examen de universales y particulares en Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*, Capítulos IX y X, y *Misticismo y lógica*, Capítulo X.

Las obras clásicas sobre la filosofía de Platón son:

RITTER, C. — *La esencia de la filosofía de Platón.*
TAYLOR, A. E. — *Platón.*
NETTLESHIP, R. L. — *Conferencia sobre la "República", de Platón.*
STEWART, J. A. — *La doctrina de las ideas de Platón.*
WINDELBAND, W. — *Storia della filosofia.* Tomo I, parte III, capítulo I.
RODIER, G. — *Études de philosophie grecque.*
BROCHARD, V. — *Estudios sobre Sócrates y Platón.* (Editorial Losada.)
NATORP, P. — *Platón.* Colección *Los grandes pensadores.*

1 Ver Capítulo VII.

CAPITULO XI

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES: EL MUNDO DE LA SUBSISTENCIA: FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

En este capítulo me propongo considerar algunas de las críticas a las que están expuestas la teoría de Platón y sus elaboraciones. Esas críticas pertenecen a dos categorías. Tenemos primero las críticas que otros filósofos han presentado contra la teoría de Platón en la forma en que la expuso y, en segundo término, las críticas que pueden dirigirse contra toda la manera de pensar que lleva el establecimiento de la existencia independiente de los universales. La teoría de los objetos subsistentes está expuesta en grado especialísimo a esta última clase de críticas.

I. CRÍTICAS HISTÓRICAS DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

Críticas de Aristóteles. Las críticas más conocidas a la teoría de Platón son las que formuló Aristóteles. Aristóteles adoptó por completo, a lo menos al comienzo de su filosofía, la actitud ingenua frente a la teoría de las ideas. Engañado por el hecho sabido de que las cosas poseen caracteres comunes, Platón había atribuido al hecho —se lamentaba Aristóteles— una importancia absolutamente injustificable, abstrayendo los caracteres de las cosas que los poseían y elevando después los caracteres así abstraídos a un reino aparte, propio, donde se las dotaba de las cualidades místicas del ser puro. Es verdad, convenía Aristóteles, que encontramos en las cosas caracteres comunes, pero no los encontramos fuera de ellas. Nunca tropezamos con la "blancura" misma, que existe, por así decir, en el vacío; la "blancura" es siempre una cualidad de alguna cosa blanca. No deberíamos, pues, sostenía, postular innecesariamente la existencia de entidades que nunca son experimentadas, y deberíamos limitar el reino de lo que existe a las entidades con las que

nos encontramos de hecho en la experiencia, o sea con las cosas blancas. Las formas no son, pues, entidades místicas que existen de alguna manera antes de las cosas y que hacen existir los seres manifestándose en ellos; se las encontrará siempre y únicamente dentro de las cosas, y no son ni más ni menos que las cualidades que las cosas tienen en común.

Aristóteles y la teoría del conocimiento. Esta crítica de Aristóteles se basa en motivos estrictamente empíricos. No *experimentamos*, dice, universales ni formas. Por tanto, podemos negarlos legítimamente. Pero en ese contexto la "experiencia" debe interpretarse como experiencia sensorial, ya que podemos sin duda *pensar* en los universales. La crítica de Aristóteles implica una concepción empírica de la experiencia que tenemos del mundo externo. Su contribución a la teoría de la lógica [1] demuestra ampliamente que de ninguna manera olvidaba el elemento *a priori* que, como hemos visto [2], contiene toda experiencia. Pero lo cierto es que cuando critica a Platón suele escribir como si nuestro conocimiento del mundo sensible fuese asunto exclusivo de la experiencia sensorial. Aristóteles, en rigor, procura con todo empeño ser un empírico acabado. Comienza invariablemente sus reflexiones filosóficas adoptando la actitud del hombre vulgar que desconfía de las abstracciones metafísicas y profesa hondo escepticismo en lo que atañe al fantaseo místico. Esa actitud podrá o no podrá ser la correcta. En filosofía es una buena regla arrimarse lo más posible al sentido común; pero es significativo que en casi todos los casos Aristóteles, en última instancia, resulta incapaz de mantener su actitud. Partiendo desde un punto de vista que es la antítesis del de Platón, su línea de pensamiento le induce a adoptar en casi todos los problemas metafísicos posiciones que son muy semejantes. Un filósofo que afirma la existencia de un primer motor universal [3], e insiste en el carácter intuitivo de nuestra percepción de las primeras premisas de todo razonamiento [4] no está en situación de mirar de reojo el conocimiento *a priori* o de descartar argumentos y negar entidades, simplemente porque los argumentos no derivan de la experiencia sensorial, ni se hallan en ella las entidades.

[1] Ver Capítulo IV.
[2] Ver Capítulo V.
[3] Ver Capítulo VII.
[4] Ver Capítulo V.

El argumento del "tercer hombre". Pero Aristóteles tiene otra crítica de orden lógico que posee notable celebridad histórica. Se conoce con el título de la crítica del "tercer hombre". Dondequiera que se descubra que hay dos entidades que poseen una cualidad común, Platón postula una forma. Así, la existencia de dos hombres con atributos comunes le lleva a invocar la forma del hombre o humanidad. Considérese, pues, dice Aristóteles, un hombre y la forma del hombre. ¿No tienen atributos en común? Evidentemente los tienen, a saber: atributos humanos o varoniles. Luego, por propia indicación de Platón, tendremos que postular otra forma en que los dos participen para explicar esos atributos comunes. Tendremos que postular, pues, dos formas, la forma de hombre en que participan los dos hombres, y otra forma de hombre en que participan un hombre particular y la forma de hombre. Es evidente que el proceso puede continuar hasta el infinito. Luego, nos vemos obligados a postular un número infinito de formas cuando Platón hubiera querido que postulásemos una sola.

Relación de la forma con los particulares. Una crítica más importante versa sobre la relación de forma con los particulares, asunto en que, como ya lo he señalado [1], el lenguaje de Platón está lejos de ser claro. Dos expresiones se usan por lo común para describir tal relación. Se dice que los particulares "participan" de las formas, las cuales también "se manifiestan" en ellos; y los particulares "copian" o "se aproximan" a las formas. Cuando Platón emplea expresiones del primer tipo, subraya la función causal de las formas en relación con los particulares, pues la presencia de las formas es considerada como la fuente del ser de los particulares. Cuando usa el segundo tipo de expresión, se contenta con decir que los particulares son semejantes a las formas, es decir, tan semejantes como lo permite su condición de habitantes del mundo del devenir. Pero los dos modos de expresión ocultan una diferencia importante. El primero sugiere que los dos mundos se continúan uno en el otro, y que las formas penetran y determinan los caracteres de las cosas sensibles como las hormas de los guantes penetran y determinan la forma y contorno de un par de guantes. Pero si tal es en realidad la relación, es imposible mantener la distinción nítida entre ser y devenir en que Platón insiste. Platón subraya con gran énfasis este punto

1 Ver Capítulo X.

que, más que ningún otro rasgo de su teoría, ha resultado un obstáculo insalvable para los críticos. El mundo de las formas, insiste, está lejos y en lo alto: no se continúa con el mundo del devenir. Podría desaparecer todo el mundo del devenir sin producir modificación alguna en el mundo de las formas. ¿Cómo, pues —podría preguntarse—, ese mundo del ser inmutable y superior puede entrar en el mundo sensible del devenir cambiante? ¿Cómo, en fin, se puede asignar a lo que es real, es decir, a las formas, la capacidad de entrar en relaciones con lo que es semirreal, relaciones de tipo tan íntimo que lo que verdaderamente es (o sea las formas), es de hecho postulado como el núcleo íntimo y la esencia de lo que en parte es y en parte no es? Si, por otra parte, pensamos que el mundo del devenir no posee relación causal con el mundo del ser, sino que simplemente lo imita o copia, es cierto que mantenemos el apartamiento de las formas y que desaparece la dificultad de considerar un modo de conexión entre dos órdenes diferentes de realidad, pero nos hallamos con que vamos en contra de las afirmaciones más explícitas de Platón sobre esos puntos. La forma del bien, dice, es como el sol; es la fuente del ser del mundo sensible, así como el sol lo es del visible. Y también, las aproximaciones imperfectas a las formas que aparecen en el mundo del devenir (por ejemplo, los actos imperfectamente juntos o las líneas imperfectamente rectas), derivan el grado de justicia o de rectitud que poseen de la presencia en ellos de las formas.

Además, postular dos mundos separados, uno de los cuales trata de ser tan semejante al otro como lo permite la naturaleza de su materia, es, deploran los críticos, cuando menos una manera poco atildada de concebir el universo. El universo podrá ser, naturalmente, tal como lo sugiere esta interpretación de la actitud de Platón; es decir, podrá consistir en dos mundos separados pero relacionados. Aunque seguramente sería rara casualidad que así fuese. Algunos han llegado a discernir en los escritos de Platón dos teorías distintas de las formas, una primitiva y otra más tardía, y la diferencia entre una y otra se manifiesta, por ejemplo, por los dos modos de concebir la relación entre las formas y los particulares. La última teoría abandona la continuidad del ser y considera la relación como puramente imitativa. Con todo, el testimonio a favor de esta interpretación no es muy convincente.

Fuentes de la teoría de Platón. La verdad parece ser que Platón llegó a elaborar su teoría reflexionando en dos tipos algo distintos de experiencia, la experiencia moral y la matemática. El problema que le preocupaba era: "¿Qué conclusiones nos permite inferir, en cuanto a la naturaleza de la realidad, el hecho de que la moral y las matemáticas son como son?" A su juicio, tanto la bondad como las matemáticas debían ser interpretadas teleológicamente [1], con referencia a alguna meta ideal o normal que diese sentido y realidad a aproximaciones tan imperfectas como las que se encuentran en el carácter de los hombres y en las figuras de la geometría. Dicho de otro modo, un hombre bueno siempre trata de realizar un grado de bondad más allá del que ha alcanzado. Un triángulo trata siempre de realizar toda la triangularidad que le permiten los inconvenientes de los materiales de que está construido, las líneas, por ejemplo, que no sólo tienen largo sino también ancho y se interceptan en puntos que no sólo tienen posición sino también magnitud. Pero mientras la bondad del hombre bueno podía representarse razonablemente como debida a la presencia en él de cierto principio de bondad que inspirara sus acciones y le incitara a alcanzar un grado mayor aún de virtud, era algo difícil pensar que un triángulo trazado en el pizarrón albergara de veras en su estructura la forma de la triangularidad. Podría copiar la forma, aproximarse a ella todo lo que permitieran sus limitaciones físicas, pero parecía un poco traído de los cabellos proveerlo de un principio dinámico que le inspirase, un principio que no fuera sino la forma misma que se esforzaba por expresarse en su representante visible y a través de él. De ahí que, mientras los hechos de experiencia moral indicaban y aun exigían la relación de participación, pues el principio de bondad informaba el carácter y figura del hombre moral, los hechos de las matemáticas apuntaban más bien a la relación de copia o imitación. Basándonos en tal interpretación, podemos pensar que Platón acentúa unas veces un tipo de relación y otras veces el otro, según dirija principalmente su atención a hechos éticos o a hechos matemáticos.

La inmovilidad de las formas. La crítica más seria de todas se dirige contra el carácter aparentemente estático e inmutable del mundo de Platón. Aun cuando la *existencia* de las cosas sensibles pudiera explicarse en términos de la fórmula de Platón, dicen, no pue-

[1] Ver Capítulo VII.

de explicarse su *movimiento*, es decir, su entrar en la existencia y salir de ella. Supongamos que convenimos en que la forma de la blancura es la causa de que haya cosas blancas, la forma de la triangularidad la causa de que haya triángulos, y así con los demás casos. Desde que las formas mismas son inmutables e inmóviles, el mundo que las copia también debería ser inmutable e inmóvil. El mundo del devenir debería en realidad, si imita las formas, ser tan estático como las formas mismas. Pero una de las características sobresalientes del mundo sensible es la de ser un mundo cambiante. En él las cosas cambian y declinan, nacen y perecen. En la teoría de Platón, podría preguntarse: ¿de dónde se ha de derivar el principio del cambio? Si las cosas llegan a ser y luego dejan de ser por la manifestación o la partida de las formas, ¿por qué una forma inmutable ha de manifestarse y retirarse? En otras palabras, ¿cuál es el principio que determina la aparición y desaparición de las formas en el mundo sensible?

La crítica es, pues, que Platón no intenta explicar por qué, si las formas son la causa del ser de los objetos sensibles, esos objetos surgen, se desarrollan y perecen. La explicación evidente parecería ser que hay algún principio de movimiento en las formas mismas. Pero Platón la rechaza resueltamente. Esa ausencia de toda fuente de movimiento en el mundo de Platón fue lo que en parte indujo a Aristóteles a postular a Dios como principio del movimiento, como el primer motor del universo [1]. El cambio y evolución de las cosas puede atribuirse entonces a la atracción que Dios ejerce sobre el mundo, cuando en su anhelo y amor de Dios, el mundo trata de conocerle mejor y de acercársele más. Debido a ese movimiento, en opinión de Aristóteles, las formas, que primero son potenciales en las cosas, se hacen actuales [2]. Así, el anhelo del mundo por Dios proporciona a la filosofía de Aristóteles el principio del movimiento del cual, según se dice, carece la de Platón.

II. CRÍTICAS DEL REALISMO CONCEPTUALISTA

Dificultad de fijar límites a su aplicación. Las críticas anteriores están dirigidas contra la forma especial de realismo conceptual encarnada en la teoría platónica de las ideas. Pero hay otra crítica

[1] Ver Capítulo VII.
[2] Ver Capítulo VII.

que puede lanzarse contra la doctrina más general del realismo conceptual que afirma la existencia real e independiente, o subsistencia, de los conceptos o universales. Esa crítica surge de la dificultad de fijar límites a la aplicación de los argumentos que establecen la existencia separada de las formas de Platón una vez establecida dicha existencia separada. Como lo he indicado ya, Platón llegó en un principio a formular su teoría meditando en las consecuencias de la experiencia moral y de los hechos matemáticos. En lo que concierne, pues, a esas dos esferas, estamos en terreno relativamente seguro. Pero Platón mismo extendió la aplicación de la teoría de las formas para dar cuenta del nacimiento y desarrollo de las cosas físicas. En la *República* se nos invita a postular una forma siempre que se dé un mismo nombre a varias cosas; así, Platón habla específicamente de la forma de la cama en que participan todas las camas. ¿Hemos de postular, pues, formas para toda clase de cosas particulares? En apariencia, no: porque en un famoso pasaje del *Parménides* en que se pregunta a Sócrates si existen las formas de "pelo, loco y suciedad, o cualquier otra cosa baja y vil", Sócrates responde negativamente. Por desgracia, sin embargo, una vez que se adopta la argumentación de Platón, es muy difícil ver por qué no han de existir tales formas. Podemos pensar por ejemplo en pelo que no es pelo particular, en lodo que no existe en ningún lugar particular, y así en los demás casos. Además, podemos ir más allá y pensar en criaturas míticas como grifos y unicornios. ¿Hemos de postular entonces sus formas, formas de las que probablemente tengamos que decir que por el momento no se manifiestan en ningún caso particular?

El ser independiente o la subsistencia de las relaciones. El problema ha sido exhaustivamente discutido por los filósofos modernos, particularmente a propósito de las opiniones del filósofo austríaco Meinong que sostenía la teoría de los objetos subsistentes, bosquejada en el capítulo anterior [1], teoría que Meinong no vacilaba en aplicar a las llamadas existencias irreales.

Supongamos que adoptamos una concepción realista de la percepción y sostenemos que los objetos de la experiencia sensorial son independientes de la mente que conoce. Parece lógico extender esa concepción a todas las formas de conciencia, y afirmar que si los objetos de los actos de conciencia que constituyen la experiencia

1 Ver Capítulo X.

sensorial son distintos de la mente [1], los objetos de los actos de conciencia que son el juicio, el pensamiento y la imaginación, también deben ser "distintos". Luego los "conceptos" que incluyen los universales, las leyes, los números y las relaciones no son mentales, pero son, sin embargo, reales; son objetos de pensamiento, que existen autónomos, exactamente como, conforme a la teoría realista, existen autónomos los objetos de los sentidos.

Consideremos ahora el caso de las relaciones. Bertrand Russell, a cuyas opiniones en este problema ya nos hemos referido, ha argumentado en favor de la subsistencia independiente de relaciones tales como las que se expresan con las palabras "sobre", "bajo" "a la izquierda de", "al norte de". La siguiente cita de una de sus primeras obras, *Los problemas de la filosofía*, ilustra ese modo de razonar. "Consideremos una proposición como «Edimburgo está al norte de Londres». Tenemos aquí una relación entre dos lugares, y parece claro que la relación subsiste independientemente de nuestro conocimiento de ella. Cuando llegamos a saber que Edimburgo está al norte de Londres, llegamos a saber algo que sólo tiene que ver con Edimburgo y con Londres: no causamos la verdad de la proposición porque la lleguemos a saber; al contrario, aprehendemos simplemente un hecho que existía antes de que lo conociésemos. La parte de la superficie de la tierra en que se halla Edimburgo estaría al norte de la parte en que se halla Londres, aunque no hubiese ser humano que entendiese de norte y de sur, y aun cuando no hubiese mente alguna en el universo." El razonamiento de Bertrand Russell presupone la premisa que hemos convenido en aceptar provisionalmente, de que debe rechazarse la interpretación idealista de la expresión "Edimburgo está al norte de Londres". El hecho que queremos afirmar cuando empleamos esta expresión no es, pues (concedida esa premisa), un hecho mental. "Pero —continúa Russell— el hecho implica la relación "al norte de", que es un universal, y sería imposible que todo el hecho no implicase nada mental si la relación "al norte de", que es una parte constitutiva del hecho, implica algo mental. En consecuencia, debemos admitir que la relación, como los términos que relaciona, no depende del pensamiento, sino que pertenece al mundo independiente que el pensamiento aprehende pero no crea."

1 Precisamente esto es lo que mantienen todos los realistas, como hemos visto en el Capítulo III.

En *Los problemas de la filosofía,* Bertrand Russell[1] postula universales independientes no sólo para los sustantivos, adjetivos y relaciones, sino también para los verbos y preposiciones. "Casi todas las palabras del diccionario —dice— representan universales." Lo cual parece bastante amplio, pero ni siquiera podemos parar aquí.

El ser independiente o la subsistencia de los objetos "irreales". Veremos que es así si consideramos el caso de las criaturas llamadas "irreales", como los grifos y los unicornios. No podemos adoptar en tales casos la teoría de Berkeley sobre las ideas abstractas y decir que nadie ha tenido jamás experiencia sensorial de tal criatura. Sin embargo, como lo ha indicado el profesor Moore, cuando pienso en un unicornio, no estoy por cierto pensando en nada: "Si fuera nada, cuando pienso en un grifo también estaría pensando en nada y no habría diferencia entre pensar en un grifo y pensar en un unicornio. Pero a buen seguro que hay una diferencia; ¿y en qué puede consistir sino en que en un caso aquello en que estoy pensando es un unicornio y en el otro es un grifo?" Parece inferirse que un unicornio debe tenerse para que se pueda pensar en él y además se lo debe pensar como un ser algo distinto de un grifo. Por consiguiente, el "unicornio" universal existe o subsiste aunque su único atributo seguro es su propiedad de ser objeto del pensamiento de la gente.

Esa actitud puede llevarse a extremos mayores todavía. Por ejemplo, la experiencia de pensar en una "montaña de oro" es distinta de la de pensar en un "cuadrado de cabeza roja". Se recordará que adoptamos provisionalmente la hipótesis realista que insiste en que los objetos de nuestros actos de pensamiento son diferentes de los actos mediante los cuales pensamos en ellos. Ni una "montaña de oro" ni un "cuadrado de cabeza roja" es un acto psíquico. Por consiguiente, deben tener pseudoexistencia, o lo que Meinong llama subsistencia, para poder servir como objetos de los actos de aprehenderlos; desde que no podemos explicar por ningún otro supuesto las diferencias entre las dos experiencias incluidas en el acto de aprehenderlos.

1 Como ya he observado (Capítulo X), sus opiniones sobre el tema han cambiado: hoy no argumentaría en favor de universales que están separados de los particulares. A decir verdad, rechaza toda la idea de un mundo de subsistencia.

Supongamos ahora que alineamos una serie de letras, por ejemplo ABYS, para constituir una palabra sin sentido. Daré por supuesto que no sabemos qué es ABYS o un ABYS. Pero un pensamiento sobre ABYS es con seguridad distinto de un pensamiento sobre UBES. Por consiguiente, ABYS debe representar algo, aunque sólo sea que yo pueda pensar con sentido en ello.

Aquí la conclusión raya en lo absoluto y puede tomarse como razonablemente seguro que es falsa. De las muchas objeciones a las que está expuesta será bastante mencionar dos. No da cabida satisfactoria al error[1], pues siempre que afirmamos algo o pensamos en algo, aquello que afirmamos o en que pensamos debe *ser* en algún *sentido* si la conclusión es verdadera; y puebla el universo con huestes de entidades existenciales o "subsistenciales" cada vez que a un ser humano se le ocurre pensar. Su efecto es dotar de una especie de existencia fantástica, a la que da el nombre de "subsistencia", a todo el mundo posible en la imaginación. El mundo de la subsistencia no sólo contiene el escritorio de tres cajones sobre el cual estoy escribiendo, sino también un escritorio exactamente igual de cuatro cajones, un escritorio semejante de cinco cajones, y escritorios con todas las variedades posibles de cajones, bordes, costados, colores, formas, etc., y con todas las alteraciones y combinaciones posibles de esta variente. Que yo sepa no hay objeción lógica a esta multiplicación de entidades en el universo. Pero imagino que casi todo el mundo la encontrará totalmente increíble. En verdad toda la teoría de los objetos subsistentes está en peligro de caer en la categoría de lo que el doctor Broad ha definido como "teorías tontas", es decir, teorías que nadie soñaría en proponer fuera del aula de filosofía:

Teoría de las descripciones. Además, hay una teoría opuesta que promete decirnos a qué me refiero cuando empleo palabras como "humanidad", "justicia", etc., sin hacer tanta violencia a nuestras creencias ingenuas como la postulación de innumerables objetos subsistentes. Es la teoría de las descripciones de Bertrand Russell. Me he referido ya a la teoría de los universales que aparece en la obra de los comienzos de Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía,* y he demostrado cómo puedé evolucionar lógicamente hasta convertirse en la teoría de los objetos subsistentes. Esta evolución lógica indujo en parte a Bertrand Russell a abandonar en sus libros

1 Véase en el capítulo XVI el examen de la verdad y el error.

ulteriores la teoría de la realidad independiente de los objetos subsistentes, reales e irreales, en favor de lo que se conoce con el nombre de "teoría de las descripciones". Consideremos un caso en que la aparición de una palabra o palabras que representan una entidad inexistente, en una frase que podemos entender, se consideraría, en la teoría del objeto subsistente, que nos exige postular un objeto subsistente real denotado por la palabra o palabras. Por ejemplo, frases tales como "El rey de Francia existe" y "el rey de Francia es calvo" tienen sentido y expresan información significativa en cuanto a una entidad no existente. La teoría de las descripciones de Russell nos obliga a transcribir en esta forma la primera frase: "Hay alguien que es rey de Francia, y no hay otra persona que sea rey de Francia". Esa frase puede ser verdadera o falsa; de hecho es falsa. Pero no asigna existencia como hacía la primera teoría, a una entidad irreal; ni nos exige sostener que existe un objeto subsistente, el rey de Francia, por la razón de que puede asignarse con justicia existencia al rey de Francia, lo cual no sería posible si el rey de Francia no fuese nada. La segunda frase puede traducirse en términos de la teoría de las descripciones de la manera siguiente: "Hay alguien que es rey de Francia y es calvo, y no hay otra persona que sea rey de Francia". Si concedemos que la frase pueda traducirse así, desaparece la necesidad de postular un objeto subsistente. Las frases negativas introducen complicaciones peculiares sin invalidar la teoría. "El rey de Francia no es calvo", conforme a esta teoría puede tener uno u otro de los dos sentidos; o bien el sentido "Hay alguien que es rey de Francia y no es calvo, y no hay ninguna otra persona que sea rey de Francia", y en ese caso es falsa, pero no implica un objeto subsistente; o el sentido "No hay nadie que sea a la vez la única persona que sea rey de Francia y no sea calvo", y en ese caso es verdadera, pero tampoco postula un objeto subsistente. Esas frases ilustran lo que Russell llama "descripciones definidas", nombre que da a casi todas las frases de la lengua que comienzan con la palabra "el", como "el rey de Francia". No me propongo entrar aquí en una explicación general de la teoría de las descripciones que es difícil y técnica, pero se ha dicho lo bastante para indicar los métodos mediante los cuales puede evitarse la necesidad de postular ciertos objetos subsistentes. Vale la pena recordar que la teoría de las descripciones de Russell fue uno de los puntos de partida del positivismo lógico a que nos hemos referido en la Introducción a la Parte III.

El realismo en la Edad Media. Con todo, no es absolutamente seguro que la necesidad de un realismo conceptual basado en la existencia de los universales se haya eliminado enteramente con la teoría de Russell, por afortunada que sea en desechar los objetos subsistentes irreales. En una forma u otra, en verdad, el realismo conceptual parece un hilo que siempre reaparece en la trama del pensamiento filosófico, y no es probable que los críticos logren su eliminación final. Durante el siglo XII constituyó en efecto la filosofía oficial, y en esa época los realistas fueron atacados por la escuela rival del nominalismo en forma bastante análoga a aquella en que Aristóteles criticó la teoría platónica de las ideas.

LA ESCOLÁSTICA

Las esencias del realismo medieval. La filosofía distintiva de la Edad Media, conocida con el nombre de escolástica, es una amalgama de la filosofía de Platón y de la de Aristóteles, amalgama que, durante los tres siglos durante los cuales floreció (desde el XI hasta el XIV) presenta cada vez más la influencia de Aristóteles y cada vez menos la de Platón. En un comienzo, la filosofía escolástica mantuvo opiniones predominantemente realistas y abundaba en entidades tales como las esencias y potencias, los principios y las causas concebidas más o menos a semejanza de las formas platónicas. Esas entidades no eran concebidas como maneras de representar hechos o como las propiedades de las cosas sino como agentes autónomos responsables del acontecer de los fenómenos, para cuya explicación se los invocaba. Como una piedra cae en tierra cuando se la arroja, los filósofos medievales se inclinaban a decir que poseía "un principio de gravedad" que la hacía buscar el centro de la tierra; el hecho de que la quinina previene el resfrío se explicaría porque se debe a que posee una "esencia que prohíbe el resfrío", concebida a semejanza de una forma con que se hubiese combinado el material de la quinina.

Una escuela de filósofos medievales, los realistas, continuó manteniendo esta doctrina platónica en todo su rigor, afirmando que las formas eran principios de sustancia que existían aparte de los objetos físicos y de las mentes. Además de las formas, existían también —sostenían— las ideas generales que tenemos de ellas; por

ejemplo, existen una forma de blancura y existe también nuestra idea general de blancura, y desde que, en la teoría realista, no es necesario que una forma se manifieste en la materia o se combine con ella para poder existir, hay formas que no tienen manifestación real. Así, para el realista, entidades quiméricas como los unicornios existían en el mundo de las formas, y el realismo conceptual se hallaba lógicamente reducido a los absurdos a que hemos seguido a la teoría de los objetos subsistentes.

Los nominalistas, los opositores de los realistas, no negaban que podemos formar nociones generales de las cosas ni que hay factores del mundo externo de las cuales derivan esas nociones. Pero como Aristóteles, rehusaban atribuir a esos factores existencia independiente y afirmaban que son, simplemente, las cualidades comunes observadas en grupos de objetos físicos, siendo la blancura la cualidad común poseída por la nieve y por la crema, pero sin ser algo que esté por encima de la nieve ni de la crema, que son blancas. Luego, insistían los nominalistas, nuestras nociones generales derivan del examen de los objetos físicos y no preceden a tal inspección. Guillermo de Champeaux (1070-1121) era uno de los jefes del realismo; Roscelino (1050-1122), maestro de Abelardo, era el campeón de los nominalistas. Abelardo (1079-1142) atacó tanto el realismo como el nominalismo, pero sus opiniones personales se inclinaban más al último que al primero.

Actitud de Santo Tomás de Aquino. Tanto el realismo como el nominalismo fueron al final superados por la filosofía de Santo Tomás de Aquino (1227-1274), que puede considerarse como la expresión más madura del pensamiento de la Edad Media. La explicación tomista de la sustancia y de la relación entre la sustancia y las cualidades que la sustancia presenta es una doctrina escolástica típica y merece ser expuesta con algún detalle. El pensamiento de Santo Tomás está en gran parte bajo la influencia del de Aristóteles; de ahí que en su filosofía, las formas, aunque mantenidas todavía de nombre, son meros remedos de sus originales platónicos; una forma no es considerada como una entidad distinta del mundo material, sino como lo que subsiste en la materia y sólo en ella, a la que da su forma y cualidades. Para Santo Tomás de Aquino el universo está compuesto de la unión entre materia y formas. La materia *(materia prima)* carece en sí de forma, pero se une a formas de distintas clases que han sido fijadas por el Creador. El

resultado de la combinación es una clase particular de sustancia dotada de cualidades [1] y ésa es la clase particular de sustancia que llamamos objeto material. La materia puede combinarse con una cantidad de formas sucesiva o simultáneamente, pero las formas mismas no pueden transmutarse una en otra, salvo por acción divina. Así, el cambio en un trozo de materia se debe a que una forma que había estado antes combinada con él se retira y es reemplazada por otra. La hoja verde de la primavera es idéntica a la hoja amarilla del otoño en lo que concierne a su materia, pero la forma de verdor con que se había combinado ha dejado su lugar a la forma de amarillez.

Entre las formas que puede presentar un objeto material hay una que Santo Tomás llamaba "la forma sustancial". La forma sustancial es la que hace que el objeto sea lo que es; en el caso de una hoja, sería la "hojicidad"; en el caso de un jarro, sería la "jarricidad", y así sucesivamente. La sustancia de una cosa es la unión de su *materia prima* con su forma sustancial. Cualquier otra cualidad que puede poseer (la cualidad, por ejemplo, en virtud de la cual decimos que el jarro es blanco o negro, grande o pequeño) se denomina accidente, desde que no es esencial para que el jarro sea un jarro, y se debe a la unión accidental del jarro con las formas de blancura o negrura, grandeza o pequeñez.

La capacidad de cambio de la materia, es decir, su capacidad de adoptar una nueva forma, surge de lo que se llama su "potencia". Esa potencia es latente hasta que un acaso externo la hace entrar en juego [2]. Así, si se le pidiese a Santo Tomás la explicación de lo que sucede cuando el agua hierve y se convierte en vapor, diría que la potencia de adoptar la forma sustancial de "vaporicidad", la materia de que se compone el agua que posee se ha transformado en acto por haber expuesto el agua al calor del fuego.

Al leer las opiniones de Santo Tomás no se puede menos de notar cómo las vigorosas formas de Platón, habitantes de un mundo perfecto e inmutable, únicas poseedoras del pleno derecho a ser llamadas reales, se han empobrecido hasta convertirse en meros agentes formadores de la *materia prima*. La doctrina tomista del alma demuestra que no pueden existir sin la materia a la que dan forma. El hombre es una combinación de alma y cuerpo, siendo el cuerpo

[1] Es obvia la semejanza entre esta concepción y la teoría aristotélica de la forma y la materia. (Véase el Capítulo VI.)

[2] De nuevo es íntima la relación con Aristóteles. (Véase el Capítulo VII.)

la sustancia que debe sus cualidades a la imposición de varias formas en la *materia prima*, y siendo el alma la forma sustancial. De acuerdo con esta doctrina de la materia y la forma, Santo Tomás insiste en que el alma para su propia existencia necesita del cuerpo. Luego, el alma no podría sobrevivir a la muerte del cuerpo mortal si no se la provee de un cuerpo nuevo y glorificado. Es que precisamente, enseña Santo Tomás, con semejante cuerpo se la provee en efecto, al morir.

RESUMEN DE LA OPINIÓN ACTUAL

Nos quedan por considerar dos preguntas. En primer lugar, ¿cuál es el estado actual de la opinión filosófica con respecto a los problemas discutidos en este capítulo y en el anterior? No es fácil decirlo. Como la mayor parte de los problemas filosóficos, los planteados por los universales —su naturaleza, su condición y relaciones—, nunca han sido resueltos y son quizá imposibles de resolver. Lo mismo puede aseverarse en cuanto a la forma especial de realismo conceptual que implica la teoría platónica de las ideas y las elaboraciones extremas que extendieron la teoría a fin de incluir objetos irreales, subsistentes. Con todo, en tanto que muchos filósofos que pertenecen a la escuela realista se inclinarían a conceder existencia a universales como blancura y justicia, pondrían reparo a postular objetos subsistentes para los objetos naturales y las cosas manufacturadas. Rechazarían, por ejemplo, la encina subsistente o la cama subsistente, y rechazarían por cierto la idea de que hay objetos subsistentes, correspondientes a entidades irreales como los grifos y las montañas de oro. Algunos, no obstante, incluido el autor de este libro[1], partiendo de una teoría realista de la percepción que sostiene que los objetos de nuestra experiencia sensorial inmediata son datos sensoriales[2], han sugerido que los objetos físicos pueden considerarse con justicia como subsistentes. No experimentamos la mesa con nuestros sentidos, observan. Experimentamos solamente superficies duras, colores pardos y formas alargadas. Con todo, *pensamos* sin duda en la mesa. Pensamos, por ejemplo, que es una mesa "Chippendale" o que es de roble o que vale cierto precio, y pensamos que es algo acerca de lo cual creemos equivocadamente tener experiencia sensorial. De donde nace la idea de que la mesa debe pertenecer al rango de objeto de pensamiento, antes que al de objeto de los sentidos. Pero decir que es "objeto de pensamiento" no es decir que sea "ideal" en ningún sentido. Al contrario, los argumentos empleados anteriormente[1] demuestran que es un factor independiente del universo, conocido por la mente, pero cuya existencia no depende de la mente.

[1] Véase mi libro *Aspectos filosóficos de la ciencia moderna*, Capítulo VI.
[2] Véase el Capítulo III.

En segundo lugar, preguntamos en qué sentido puede interpretarse lo dicho antes como crítica de la teoría de Platón. La respuesta es que la teoría de los objetos subsistentes es un desarrollo lógico que parte de las premisas de Platón, y una extensión lógica del alcance de sus argumentos. Si se concede que los argumentos en favor de las formas de justicia y de blancura son válidos, es difícil ver por qué no son también válidos, primero, para las formas de pelo y lodo y, segundo, para las montañas de oro y para los cuadrados de cabeza roja. Si se admite que rechazamos las últimas por absurdas, o bien debemos encontrar algún punto de parada satisfactorio en el razonamiento, o bien debemos abandonar la teoría platónica de las formas de la que aquéllas han partido. Pero no se presenta de inmediato punto de parada satisfactorio y bien sería posible que no pudiera hallarse ninguno.

La teoría de Meinong de los objetos subsistentes puede estudiarse en R. Findlay, *La teoría de los objetos, de Meinong*.

La *Introducción a la filosofía matemática*, de Bertrand Russell, contiene argumentos y conclusiones que han llevado a muchos a desechar la noción de los universales como subsistentes reales e independientes. También puede consultarse su *Misticismo y Lógica*, Capítulo X. — W. P. Montague, *Los métodos de conocimiento*, Capítulo IV, resumen del pensamiento actual sobre el problema.

Filosofía escolástica.

WULF, M. de. — *Historia de la filosofía medieval.*
D'ARCY, M. C. — *Tomás de Aquino.*
ARISTÓTELES. — *Metafísica.* Traduzione e commento a cura di Armando Carlini.
HAMELIN, O. — *El sistema de Aristóteles.*
WINDELBANG, W. — *Storia della filosofia.* Tomo I, parte III, capítulo I.
JAEGER, W. — *Aristóteles.*

[1] Véase más arriba, Capítulo X.

CAPÍTULO XII

EVOLUCIÓN Y APLICACIONES DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

1. LA FILOSOFÍA DE LA FÍSICA MODERNA

Introducción. El capítulo anterior estaba dedicado a la crítica de la teoría platónica de las ideas y al desarrollo subsiguiente de la teoría. A pesar de esas críticas muchos filósofos sostendrían que la teoría encierra importante verdad filosófica. Ésa es la opinión del autor de este libro. Por eso, en este capítulo y en el próximo me propongo ilustrar y apoyar la teoría platónica del mundo, demostrando cómo se la puede aplicar felizmente en ciertas esferas de discusión y polémica contemporánea. Elegiré, para este propósito, la esfera de la física moderna y de la estética.

Se dice muchas veces que la filosofía del siglo xx ha presenciado un renacimiento del platonismo. Uno de los sistemas filosóficos más vastos que ha producido nuestra época, el del profesor Whitehead [1], es una evolución y aplicación perfectamente explícita del platonismo a la luz del conocimiento moderno. El libro fundamental de Whitehead, *Proceso y realidad*, lleva como introducción la afirmación de la creencia del autor de "que la manera de pensar de esas conferencias es platónica". Va más allá y caracteriza toda "la tradición filosófica europea" como "una serie de notas al margen de Platón". Sin adherirnos a esta actitud algo exagerada, bien podemos hallar significativo el hecho de que la evolución reciente de la visión del mundo externo apadrinada por la física ha tendido a confirmar las teorías filosóficas de dos de los más grandes filósofos: Platón y Kant. El efecto del desarrollo de la física moderna en la filosofía de Kant será considerado en otro capítulo [2]. ¿Cuál es su relación con la filosofía platónica?

[1] Véase en el Capítulo XX la exposición de la filosofía de Withehead.
[2] Véase el Capítulo XIV.

Explicaciones del mundo exterior según los físicos. Para responder a esta pregunta será necesario echar un rápido vistazo a las explicaciones del mundo exterior dadas por la ciencia moderna. Los filósofos han dedicado notable atención a las consecuencias filosóficas de la física moderna, y los físicos modernos se caracterizan por sus incursiones continuas, si no siempre afortunadas, en el campo de la filosofía. Conviene, pues, incluir en estas páginas alguna referencia a temas de tan considerable interés contemporáneo. El hecho de que, siguiendo la insinuación de Whitehead, introduzco la referencia en la forma de una "nota al margen" de Platón, temo que deba atribuirse a la simpatía del autor por ese filósofo. Aunque desde el austero punto de vista de la imparcialidad completa, la simpatía siempre se ha de deplorar, es menos deplorable cuando es confesada.

No existe hoy una descripción única y admitida del mundo exterior estudiado por la física. Pero se admite, sí, que el mundo exterior consiste en parte en materia. ¿Qué es, pues, la materia? La materia es un nudo en el espacio-tiempo, una partícula electrónica, una onda de probabilidad que vibra en la nada, una serie de cargas de electricidad que no se descargan en nada, un sistema de sucesos espaciales y temporales cuyas cualidades son exclusivamente matemáticas. Un mundo de materia así concebido es tan quimérico e insustancial que algunos físicos se inclinan a seguir a Berkeley o a Kant, y a considerarlo emanación o interpretación de su propia mente —y lo describen de distintas maneras, ya como inferencia de los hechos del cerebro y del cuerpo, ya como proyección de la conciencia, o como una solución fenoménica [1] que la conciencia practica en un mundo nouménico— y a afirmar que la realidad en su naturaleza fundamental es mental, tan resueltamente como sus predecesores anunciaban hace cincuenta años que la realidad era material y la mente, creación de la materia.

El mundo exterior carece prácticamente de cualidades. Sin acompañar en este momento a los físicos al terreno de la especulación metafísica, podemos detenernos para señalar un rasgo común de todas esas diferentes explicaciones del mundo de los físicos. Están expuestas todas en términos de extraordinaria sencillez. El mundo exterior afirmado por la ciencia es en su mayor parte casi —no

[1] Esas palabras tienen en la filosofía de Kant un sentido técnico que explicaré en el Capítulo XV.

completamente– homogéneo. Sir Arthur Eddington ha descrito cómo al físico le es preciso despojarse de sus órganos de los sentidos uno a uno, cuando quiere ponerse en contacto con su mundo. Despojado de oídos, nariz, paladar y piel, cierto es que se le concede un ojo, pero sólo uno, ya que todo lo observa a través de un microscopio o telescopio. No es difícil ver por qué se puede prescindir de los órganos de los sentidos del físico; pues las cualidades que en nuestra vida diaria parecen revelarnos los órganos de los sentidos —color, solidez, sonido, olor, temperatura–, en el mundo del físico no existen, sencillamente.

Tomemos, por ejemplo, el calor. Nos dicen que un gas consiste en moléculas de un cienmillonésimo de pulgada de extensión aproximadamente, separadas entre sí por espacios relativamente amplios y que se mueven en todas direcciones con una velocidad media que se mide en cientos de metros por segundo. Las moléculas se encuentran y chocan y de resultas del choque el gas tiene cierta temperatura. Si el gas se coloca en la llama o en un cuerpo caliente, las moléculas de que se compone ganarán en energía, moviéndose rápidamente y chocando con más violencia. Imperceptiblemente se eleva la temperatura del gas; se engendra calor, como decimos. Pero la causa del calor es la mayor energía de movimiento de las moléculas; o, como lo diría un texto de física, el calor no *es* sino la energía de movimiento de las moléculas.

De igual manera, dícese que el sonido es causado por ondas atmosféricas (o bien *es* tales ondas), que varían según su longitud, su frecuencia y su modo de vibración. Las variaciones de longitud determinan la intensidad, las de frecuencia de vibración la altura, y las de modo de vibración el timbre del sonido. El sonido se produce, pues, merced a las ondas atmosféricas. Las ondas atmosféricas se describen como regiones de presión y rarificación del aire de la atmósfera que se mueven hacia arriba con cierta velocidad; y el movimiento de tal región de la atmósfera es la causa del sonido o simplemente *es* el sonido. Así, las propiedades de las ondas atmosféricas que emite el objeto sonoro determinan el carácter de los sonidos que oímos.

El más significativo de todos es el caso del color. La física moderna se ocupa de inmensas cantidades de ondas electromagnéticas que, en lo que atañe a sus caracteres intrínsecos, difieren unas de otras, sólo en cuanto a velocidad, longitud de onda y frecuencia. En términos de longitud de onda y frecuencia se ordenan en el

espectro electromagnético. Los rayos llamados "luminosos" ocupan sólo pequeña parte del espectro, a un extremo del cual se colocan los llamados rayos cósmicos, y, al otro, las ondas inalámbricas cuya longitud de onda se mide en cientos de metros. Podemos expresar esto diciendo que, en la escala de longitud de onda y de frecuencia, de acuerdo a la cual se disponen las ondas en el espectro electromagnético, hay cierta sección de ondas que son visibles —o que tienen efectos que lo son–; las cuales reciben el nombre de ondas luminosas.

Así, pues, la luz es o está causada por cierta serie de longitudes de onda de diversa frecuencia en el espectro electromagnético. Dentro de la sección de longitudes de onda que son o que causan la luz, hay ciertas sub-secciones señaladas por los distintos colores. Luego, así como las ondas luminosas constituyen una sección de las ondas ordenadas por el espectro electromagnético, la mayoría de las cuales no es visible, de la misma manera, cada color está constituido por una sub-sección de ondas de particular frecuencia y longitud situadas dentro de la sección luminosa.

Pero esas sub-secciones de ondas no tienen color en sí mismas.

¿Qué es lo que queda? Si el perfume, el sonido, el color y, podemos agregar, el gusto y el olor no "existen" realmente en el mundo físico, ¿qué es lo que existe? Es extraordinariamente difícil decirlo. La física matemática postula un mundo de sucesos como puntos. Con cuatro números se especifica inequívocamente un suceso de esta naturaleza, y, por consiguiente, puede postularse para el mundo una cantidad mínima de estructura, es decir, de estructura matemática. Con esta estructura mínima de sucesos como puntos y de las relaciones entre ellos, la mente –según la forma contemporánea más popular de la especulación físico-filosófica– construye el mundo de cualidades diversas que conocemos, concentrándose en los sucesos que caen en los moldes que le interesan o en los que encuentra importantes. Es bastante claro que tal concepción se presta a la interpretación idealista. Porque, como he indicado al final del Capítulo VIII [1], la clase de mundo que conozcamos dependerá, en esa concepción, de la clase de mente que poseamos. Mentes constituidas de otra manera harían otras selecciones, que, como es evidente, tendrían por resultados otros mundos.

[1] Véase el Capítulo VIII.

Sin adherirnos necesariamente a estas consecuencias idealistas, parece que no tenemos otra alternativa que aceptar la explicación que dan los físicos, según la cual su mundo es de carácter fundamentalmente matemático. Tiene cualidades en cuanto el número, la velocidad y la posición en espacio-tiempo —aunque esta última ya no es tan precisa como sería de desear— pueden considerarse como cualidades; pero, por lo demás, no posee rasgo alguno. Si dotamos a la sustancia de Locke [1] de características matemáticas, podríamos decir que el mundo externo de los físicos se ha reducido a la sustancia de Locke. Despojada de cualidades, se ha convertido en mero sustrato, sostén de las cualidades que la mente proyecta en ella. Para citar de nuevo la célebre frase en que Whitehead resume la filosofía de la naturaleza de Locke: "La naturaleza, según este modo de ver, es triste cosa, sin sonidos, sin olores, sin colores; es, simplemente, el rodar de la materia sin fin y sin sentido".

El átomo moderno. Tales conclusiones sugiere principalmente la reflexión sobre las consecuencias de la teoría de la relatividad. La imagen del mundo exterior que deriva del estudio del átomo no es fundamentalmente distinta. Se nos da a entender que los átomos son los elementos fundamentales de la materia. Pero no conocemos el átomo; su existencia se infiere de los efectos que tiene sobre el medio que le rodea la energía que engendra con sus cambios.

"La idea de que existe un terroncillo duro que *es* el electrón o el protón es, según Bertrand Russell, una intrusión ilegítima de las nociones ingenuas derivadas del tacto. Por lo que sabemos, el átomo podría consistir enteramente en las radiaciones que emanan de él." El átomo, en efecto, se ha convertido en una sustancia con función de substrato, como la de Locke, en la que pueden darse los sucesos físicos que observamos, o de la que emanan, pero que nunca es observada en sí misma. Ahora bien, la materia se compone de átomos, y lo que es cierto de los átomos es cierto de la materia. "La materia, pues, para citar una salida epigramática de Bertrand Russell, se ha convertido en una fórmula conveniente para describir lo que sucede donde no existe."

Si el átomo se resuelve en los efectos que produciría, si existiese al cambiar en el campo de espacio-tiempo que le rodea, ¿qué hemos de decir del campo de espacio-tiempo que le rodea? Pre-

1 Véase el Capítulo II.

cisamente lo que hemos dicho del átomo. En cuanto en ese campo hay efectos éstos toman la forma de acontecimientos o sucesos. Esos acontecimientos o sucesos son físicos; por eso serán susceptibles, en última instancia, del mismo análisis que se aplica al átomo.

Para citar de nuevo a Russell: "Todo esto tiene la traza de que se anda con tapujos de un lado para otro. Los sucesos del espacio vacío se conocen solamente por lo que toca a sus caracteres matemáticos abstractos; la materia es solamente un carácter matemático abstracto de sucesos del espacio vacío". En otras palabras, describimos lo que sucede en el lugar A en términos de los acontecimientos del lugar B; describimos lo que sucede en el lugar B en términos de los acontecimientos del lugar C, y así hasta el infinito.

En cuanto la concepción de la materia ha designado históricamente la noción de sustancia, debemos inferir, pues, que la materia moderna no es material. El concepto de sustancia material ha desaparecido en efecto de la física moderna, y ha sido reemplazado por el de las emanaciones originarias de un lugar. Pues definiéndose la sustancia X en términos de sus efectos sobre la sustancia Y, la sustancia Y en términos de sus efectos en la sustancia Z, y así hasta el infinito, la materia misma (si se permite la metáfora híbrida) se bambolea eternamente como una zanahoria ante las narices de la mente del investigador. Es algo a que la mente siempre apunta, pero que nunca alcanza.

El mundo exterior como resultado de una inferencia. Las dudas sugeridas por los filósofos modernos sobre la posibilidad de que conozcamos un mundo exterior de existencia independiente no se limitan a la teoría atómica. Los físicos parecen convenir en que no conocemos directamente los átomos; el átomo, nos dicen, sólo se conoce como resultado de una inferencia. Pero, ¿conocemos directamente los objetos físicos? ¿El objeto físico es conocido por otro método que no sea la inferencia? Como hemos visto en el Capítulo I, no lo es, si hemos de creer a la física.

Volvamos a la descripción que da el nombre de ciencia del mecanismo de la percepción al que habíamos echado un rápido vistazo en el Capítulo I. Habíamos tomado como ejemplo la combinación de explicaciones que darían un físico y un fisiólogo de lo que sucede cuando un hombre mira a una estrella en una noche oscura. Señalábamos que si el físico y el fisiólogo tuvieran razón,

la creencia del hombre de estar viendo de hecho una estrella encerraría una doble inferencia. De la primera se da cuenta de ordinario el hombre educado de nuestros días. Es decir, se da cuenta de que el intervalo de tiempo requerido para el pasaje de los rayos luminosos a la tierra es lo bastante grande para hacer probable que *no* sea la estrella el objeto inmediato de su visión. La primera inferencia, pues, pasa del hecho de que tenemos la sensación de ver una mancha amarilla a la conclusión de que debe haber un objeto físico, una estrella, que es en cierto modo responsable de la mancha; la segunda pasa del hecho de que el cerebro y el aparato visual son estimulados de cierta manera ante la existencia de "algo" externo que causa el estímulo. Las dos inferencias pueden ser erróneas: en efecto, en cuanto nos atrevemos a formular un aserto sobre la naturaleza de un mundo externo que suponemos nos es revelado en la percepción, podemos caer en error. Para citar a Bertrand Russell: "Es menos probable que nos equivoquemos si decimos que la superficie del ojo es estimulada de cierta manera y menos probable todavía si decimos que el nervio óptico es estimulado de cierta manera. No eliminamos por completo el riesgo de error a menos de limitarnos a decir que un suceso de cierto tipo está aconteciendo en el cerebro; ese aserto puede ser verdadero aunque veamos a Júpiter en sueños".

Conclusión: la filosofía de sombrero abajo. La conclusión cuya verdad se reconoce por lo general cuando miramos a las estrellas, está implícita también cuando miramos a los objetos de la tierra. Sólo porque el intervalo de tiempo durante el cual funciona el mecanismo físico y fisiológico es muy breve en el caso de la percepción común, tiende a pasar inadvertido el hecho de que *hay* un intervalo. Pero el ejemplo de Bertrand Russell que hemos citado en el Capítulo I —el del fisiólogo que imaginamos está mirando el cerebro de un paciente— indica con bastante claridad, en lo que concierne a la física y a la fisiología, que la única conclusión posible es que el suceso que es la causa inmediata de nuestras sensaciones acontece en nuestro propio cerebro. Por esa razón, se ha aplicado a veces el título de "filosofía de sombrero abajo" a la conclusión que algunos pensadores [1] han procurado derivar de su examen de la ciencia moderna, es decir, a la conclusión de que las

[1] Señaladamente, en una época, Bertrand Russell.

únicas cosas que podemos conocer son los sucesos que tienen lugar "bajo nuestros propios sombreros". Esté justificada o no tal conclusión solipsista, algo repulsiva, apenas puede dudarse de que, si la explicación científica de la percepción se ha de tomar en su valor aparente, no tenemos conocimiento *directo* del mundo físico. Debe de haber *alguna* causa que ponga en movimiento la cadena de los procesos físicos y fisiológicos que tiene por resultado la percepción; pero ni tenemos ni, conforme a esta teoría, podemos tener conocimiento de esa causa. Es claro que no conocemos sus cualidades puesto que, si el físico tiene razón, son engendradas por la mente como resultado del choque de la causa contra el cerebro y el sistema nervioso. No solamente las cualidades secundarias de tacto, color, temperatura y sonido son "fantasías" (para emplear las palabras de sir Arthur Eddington), que la mente proyecta en el mundo externo. También considera productos de la facultad mental de "construir el mundo" la "permanencia", la "estructura" de las cosas familiares y su "sustancialidad". Así, pues, la causa desciende, como el átomo, al papel de la sustancia de Locke; es un algo informe que no posee en propiedad ninguna de las cualidades que nosotros creemos percibir. Resumiendo, en palabras de Eddington: "Su sustancia se ha convertido en sombra... Queda una cantidad desconocida, representada por el símbolo matemático X".

Consecuencias idealistas. ¿Qué conclusiones filosóficas sugiere tal reducción científica del mundo físico a un medio relativamente informe, a un flujo de sucesos? O para plantear la pregunta en otros términos: "¿De dónde derivarán las cualidades de las cosas, si no les pertenecen realmente en el sentido de "existir" en el mundo? La conclusión usual, la respuesta familiar, es la idealista. Es la mente, dicen, la que proyecta en el mundo las cualidades que encuentra. Se recordará que ésa es la respuesta de Locke". Así —para completar la cita anterior del profesor Whitehead—, "la naturaleza cobra el prestigio que en verdad deberíamos reservar para nosotros mismos: la rosa por su perfume, el ruiseñor por su canto y el sol por su esplendor". Como veremos en el Capítulo XIV, ésa es también, a grandes rasgos, la respuesta de Kant. Asimismo, como ya lo hemos visto [1], es la de sir Arthur Eddington. En un famoso pasaje compara la mente al director de un diario que está sentado

[1] Capítulo I.

en su oficina y se forma la imagen del mundo exterior por medio de los "mensajes telegráficos transmitidos a lo largo de los nervios a lo íntimo de su mente".

Esta respuesta, como es natural, puede ser la verdadera. Pero sugiere inevitablemente dos reflexiones. En primer lugar, es imposible detenerse en el punto en que Eddington y otros físicos parecen a veces querer detenerse. Si las cualidades de las cosas, en términos de las cuales y por medio de las cuales las conocemos, son mentales, el substrato que está tras ellas, "cantidad desconocida representada por el símbolo matemático X", también debe ser mental. Afirmar un substrato material es afirmar más de lo que sabemos; afirmar un substrato desconocido es, como lo demostró Berkeley en su crítica a Locke [1], no afirmar nada en absoluto, ya que, si no se puede conocer el sustrato, tampoco se puede saber si existe. Así, la interpretación idealista no puede parar a mitad de camino, debe llegar al extremo, hasta declarar que el mundo estudiado por la ciencia es completamente mental. Y no sólo el mundo estudiado por la ciencia. Porque —y ésa es mi segunda observación— cualesquiera que sean los motivos que tengamos para declarar que el mundo científico es ideal, esos mismos motivos son igualmente válidos para el mundo de los sentidos. Como hemos visto más arriba, no sólo el átomo, sino también la estrella, deben considerarse, conforme a la explicación que da el físico de los procesos implicados en su percepción, como inferencia de hechos que acontecen en otra parte. Además, el mundo de la ciencia se ha desarrollado por etapas graduales que se pueden trazar históricamente, partiendo del mundo sensorial; por eso, al fin de cuentas, no puede pertenecer a un orden de existencia distinto del orden de existencia del mundo sensorial. Si hay buenas razones, pues, para considerar los átomos como construcciones ideales, esas mismas razones valen también para las mesas y las sillas. En otras palabras, la mente impone a las cosas sus cualidades.

La acogida que haga el lector a esa interpretación dependerá de su actitud para con la filosofía idealista en conjunto. Por consiguiente, hará bien en suspender su juicio hasta conocer las opiniones de los grandes filósofos idealistas, Kant y Hegel, de Hegel particularmente, que perseveró en el esfuerzo —la tentativa más completa en la historia del pensamiento humano— de interpretar el todo del universo conocido en términos de espíritu puro. La mayor parte

[1] Capítulo II.

de los filósofos ha adoptado el idealismo en una u otra forma, y aunque el autor de la obra presente no es un idealista, reconoce por entero la bondad del caso idealista, especialmente en su aplicación a los problemas planteados por la física moderna, que estamos considerando ahora. Nuestro tema inmediato, no obstante, no será el idealismo, sino Platón. Empecé este capítulo con el propósito de demostrar que la teoría platónica de las formas podía aplicarse con fruto a la dilucidación de los problemas suscitados por la ciencia moderna. Procuraré ahora cumplir mi propósito.

Retorno de Platón. Como hemos visto, el esquema de Platón postula dos ingredientes en la composición del mundo sensible, las formas inmateriales y un medio indistinto en el que se manifiestan. Traduciendo al lenguaje platónico la especulación antes descrita, podemos decir que en el progreso de la física moderna el físico llega cada vez más, a través de las cualidades sensibles de las cosas, a revelar el medio indistinto que está tras ellas. Ya hemos visto que ha despojado al mundo material de todas las cualidades, salvo las estrictamente matemáticas; y entre las estrictamente matemáticas, parece que la velocidad y la posición en el espacio-tiempo sólo en un sentido muy dudoso pueden asignarse a las partículas. Si tienen la una parece que deben prescindir de la otra.

Muchos han imaginado que el futuro adelanto de la ciencia tendrá como resultado, si no lo ha tenido ya, la eliminación completa de la necesidad de un medio. Todo, como dirían esos hombres de ciencia, todo, como de veras dice sir James Jeans, será completamente descriptible en términos de ley matemática. Ahora bien: decir que en última instancia todo será susceptible de un análisis exhaustivo en términos de ley matemática implica, al parecer, que en ese análisis nada quedaría que no fuese reducible a ley. ¿Puede aceptarse tal hipótesis —la hipótesis de que el mundo de hechos brutos será algún día analizado por completo y reemplazado por la ley? Parece harto dudoso. Porque parece, por la naturaleza misma de las cosas, que en el universo debe de haber algo resistente y rebelde que, *por el hecho mismo de ser aquello a lo que se aplican las leyes, es en sí mismo distinto de la ley*. Ese elemento de materia bruta es, diría yo, irreducible y su presencia fija un límite definido al progreso científico.

La ciencia debe tener algo a qué aplicarse. El procedimiento de la ciencia es tomar los fenómenos dados del mundo sensible, analizarlos y relacionarlos con el intento de demostrar cómo una diversidad de sucesos, caótica en apariencia, ejemplifica el funcionamiento de la ley. El éxito en semejante empresa nos permite comprender y predecir. La comprensión se refiere a las causas inmediatas de los fenómenos: la predicción a su recurrencia en el futuro, dadas las mismas causas. En su avance la ciencia logra poner un área cada vez mayor de lo que es primitivamente dado a los sentidos bajo la égida de un número de leyes cada vez menor. Al llevar más y más adelante sus investigaciones demuestra que lo que se aceptó en un comienzo como "materia bruta" es reducible a ley y puede encerrarse en el redil científico. Pero la ciencia nunca logrará prescindir de la necesidad de postular algo que será aquello a lo que se aplican sus leyes en un momento dado, y ese algo, por el hecho mismo de que la ley científica determina *su funcionamiento y consecuencias*, debe ser distinto de la actuación de la ley. Es decir, debe ser irreducible o inaccesible a la actuación de la ley en la etapa determinada que la ciencia ha alcanzado en este momento. Admitimos que más tarde puede llegar a ser reducible, pero sólo podrá llegar a serlo si cede su lugar a un nuevo algo que asuma, a su vez, el papel de "materia bruta". La siguiente cita del profesor A. E. Taylor expresa el caso con claridad.

"En todas nuestras explicaciones de lo real no sólo tenemos que apelar a "leyes" sino también a "estructuras". La ciencia, que detesta aceptar nada como mero "hecho dado", trata siempre con mucho éxito de reducir las "estructuras", con las cuales comienza, a puras consecuencias de las "leyes". Reduce la estructura que aparece como materia bruta a elementos; la estructura de los elementos a átomos; la estructura de los átomos a cargas de electricidad positiva o negativa. Pero en semejante reducción cada éxito se logra a trueque de convenir en la admisión de una "estructura" más primitiva y última. Sin "estructuras" que hayan de tomarse como "hechos brutos", como cosas que están *ahí* sin que nosotros sepamos el cómo ni el por qué, las relaciones funcionales que llamamos "leyes" se reducirían a funciones sin ningún argumento, volviéndose así tan insignificantes como el símbolo *f* o *e* delante de un blanco. Llegamos aquí, claramente, ante el límite inevitable de toda la labor de la explicación científica."

Las formas y el medio indistinto. La ciencia, pues, resuelve el mundo en una X relativamente indistinta y por tanto, desconocida, en estructuras, materia –el nombre que le damos no hace al caso– y las leyes que rigen su comportamiento. Todos los asertos positivos que pueden hacerse acerca del mundo pertenecen cada vez más a la categoría de ley; son cada vez menos asertos acerca de las cualidades de X. Como hemos visto, X llega a guardar una semejanza creciente con la sustancia de Locke.

Comparemos ahora la posición alcanzada por la ciencia con el esquema que he dado de la posición platónica. Como hemos visto, la actitud de Platón encara la necesidad de una sustancia o materia como medio en que las formas puedan manifestarse. Ese medio es indistinto, todas las cualidades que percibimos en el mundo sensible se deben a que están presentes en él las formas.

Las tendencias actuales de la ciencia parecen confirmar la conclusión de Platón. Lo que ha hecho la ciencia es despojar la "materia" de las características que percibimos, y dejar "ahí fuera", en el mundo externo, sólo una sustancia indistinta. Dos maneras opuestas de tratar las características se presentan entonces. O bien podemos decir que son mentales, siendo construidas o proyectadas por la mente, o bien podemos recoger la indicación de Platón y atribuirlas a la presencia de formas inmateriales en ese medio. Así, la diferencia entre pensamiento y experiencia sensorial es que en la actividad del pensamiento exploramos el mundo de las formas y bosquejamos las relaciones que descubrimos guardan entre sí; en la experiencia sensorial percibimos las formas imperfectamente manifestadas en un medio. Si esta hipótesis tiene alguna validez –y no tiene en su abono más autoridad que la mía– posee por añadidura la ventaja de sortear uno de los problemas más difíciles de la filosofía moderna, o sea el problema de la relación entre objetos físicos y datos sensoriales que discutimos en el Capítulo III. En la teoría que sugerimos aquí el problema no surge, pues *toda* nuestra experiencia sensorial es experiencia de formas que se manifiestan en un medio sin cualidades.

Apoyo proporcionado por la teoría de la evolución. Aunque hasta ahora el examen se ha dedicado exclusivamente a la física, no es ella la única ciencia que se presta a la aplicación fecunda de la teoría platónica. Las conclusiones de la biología moderna tam-

bién pueden ajustarse a un marco metafísico. La concepción dominante del biólogo moderno es todavía la evolución de las especies. Hay algo que llamamos una especie, que de generación en generación pasa a través de una serie de modificaciones menudas que los biólogos señalan y cuyas causas examinan. Pero, ¿qué es exactamente ese algo? Es decir, ¿qué es la especie misma cuyos miembros sucesivos decimos que presentan las modificaciones? Es claro que no es ninguno de los miembros individuales de la especie que aparecen sucesivamente y cuya divergencia gradual de algún tipo primitivo suele considerarse como testimonio en favor de la teoría de la evolución. Tampoco es el conjunto de esos individuos. Porque no hablamos de un montón caótico de seres, unos muertos y otros vivos, cuando decimos que una especie evoluciona o se modifica. ¿No estamos obligados, pues, a postular una naturaleza común o forma de la especie que, con el progreso de la evolución, se revela gradual y quizá crecientemente? Si así es, el proceso de la evolución puede describirse como la revelación gradual de una forma en una materia, y podremos decir a justo título que los últimos individuos se acercan a la forma de la especie o la manifiestan más completamente que los primeros.

Es evidente que tal sugestión debe tratarse con cautela, pues entraña la halagüeña conclusión de que un hombre moderno, civilizado, cumple o revela la naturaleza de la especie humana más completamente que su antepasado neanderthalense. Pero si estamos dispuestos a sostener tal sugestión, nos veremos obligados a admitir una teoría muy semejante a la de Platón; es decir, una teoría de una forma o tipo que se manifiesta en los diferentes miembros que constituyen una clase común o especie, pero que nunca se agota por sus manifestaciones individuales. No podemos desarrollar aquí esa idea: bastará con indicar la posible aplicación del pensamiento platónico al dominio de la teoría de la evolución. Sugeriríamos, en pocas palabras, que el ideal del perro perfecto, como el del hombre perfecto, está en el cielo, y que el proceso de desarrollo que llamamos evolución no es sino la aproximación gradual al tipo ideal por parte de ejemplares cada vez menos imperfectos; o para variar la metáfora, la revelación gradualmente creciente del tipo ideal en las aproximaciones imperfectas.

Libros que tratan de los problemas filosóficos planteados por la física moderna:

Libros escritos por hombres de ciencia:

ALBERT EINSTEIN y LEOPOLD INFELD. — *La física, aventura del pensamiento.* (Editorial Losada.)
LOUIS de BROGLIE. — *La física nueva y los cuantos.* (Editorial Losada.)
EDDINGTON, A. S. — *La naturaleza del mundo físico.*
Nuevos caminos de la ciencia.
JEANS, sir J. — *Las nuevas bases de la ciencia.*
LEVY, H. — *El universo de la ciencia.*

Libros escritos por filósofos:

WHITEHEAD, A. N. — *El concepto de la naturaleza.*
BROAD, C. D. — *Percepción, física y realidad.*
El pensamiento científico.
JOAD, C. E. M. — *Aspectos filosóficos de la ciencia moderna.*
RICKERT. — *Ciencia natural y ciencia cultural.*
NEUSCHLOSZ, S. — *Análisis del conocimiento científico.* (Edit. Losada.)

CAPÍTULO XIII

EVOLUCIÓN Y APLICACIONES DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

2. LA FILOSOFÍA DE LA ESTÉTICA

Introducción. En este capítulo me propongo considerar la aplicación de las conclusiones de la teoría platónica de las ideas al dominio de la teoría estética. La filosofía de la estética se ocupa, ante todo, de encontrar respuesta a preguntas tales como "¿qué entendemos por la palabra "belleza"?", "¿existe un criterio o canon por referencia al cual podamos tasar y comparar el mérito estético de diferentes obras de arte?", "¿qué papel desempeña la mente en la apreciación de la belleza, y hasta qué punto podemos considerar la belleza como expresión, creación o característica de la mente?" No es posible tratar adecuadamente ninguno de estos problemas dentro de los límites de un solo capítulo. Además, mi estudio estará enteramente determinado por las consideraciones que me han llevado a emprenderlo. Y mi primer propósito para emprenderlo es ejemplificar y aplicar la actitud metafísica descrita en el Capítulo X; se deberá tener presente ese propósito en todo momento.

I. TEORÍA PLATÓNICA DE LA ESTÉTICA

Explicación de la belleza según Platón. Un célebre pasaje del diálogo de Platón, el *Banquete*, describe la peregrinación del alma en busca de la belleza. Diotima, la sacerdotisa, instruye a Sócrates en las vías que deben seguir los que deseen conocer la forma de la belleza.

Un hombre comienza por apreciar la belleza de un objeto o una figura hermosa. Su capacidad pasa entonces a la etapa en que puede apreciar varios objetos hermosos, y advierte que la belleza de uno es la misma que la belleza de otro. La etapa próxima es

la apreciación de la belleza abstracta, es decir, la belleza de las leyes y las instituciones.

Pero no ha llegado todavía al conocimiento de la forma de la belleza. Debe perseverar hasta lograr capacidad en el estudio de la belleza abstracta de la etapa tercera. Aprendemos, además, en el libro VII de la *República*, que el método mediante el cual un hombre se acerca a la verdadera visión de la forma, es el arduo estudio de la rama de conocimiento más alejada de la ilusión, o sea las ciencias exactas del peso, cálculo y medida, llamadas teorías de los números, geometría, estereometría [1] y astronomía; y como el artista no se ha ejercitado en esas ciencias exactas, leemos en el libro X que nunca llegará a la perfección de la forma misma. Después de un largo estudio de las ciencias exactas el investigador recibirá en recompensa la aprehensión repentina de la forma, descrita en el *Banquete* con el lenguaje de una visión mística: "Y por último se le revela la visión de una ciencia única, que es la ciencia de la belleza universal". En la *Epístola VII* Platón dice que el conocimiento de las formas no puede expresarse con palabras, como otras clases de conocimiento, sino que, de improviso, tras mucho estudio y larga investigación brota en el alma la luz con que se las puede ver, como la llama brota del fuego. La aprehensión final es, pues, una intuición, una llama mística enteramente aparte de los procesos de pensamiento y estudio puramente lógicos y matemáticos que la preceden de necesidad. La visión sigue lógicamente a ese proceso y está condicionada por él. Pero en sí misma es distinta y singular, e implica a la vez inmediatez y separación del yo.

Entonces, dice Platón, se verá que todas las otras cosas bellas son bellas sólo en cuanto participan del verdadero ser de la belleza. El *Fedro* dice, además, que la forma de la belleza es la única de todas las formas que aparece en el mundo tal como realmente es. Un hombre no puede llegar en esta vida a la ciencia absoluta o a la justicia absoluta, pero puede aprehender la belleza absoluta. Alega entonces la doctrina de la reminiscencia [2] para explicar cómo, cuando el alma conoce la belleza de la tierra, no hace más que reconocer lo que le ha sido familiar en su estado incorpóreo.

1 Teoría de los sólidos.
2 Capítulo X.

Psicología del proceso creador. La teoría psicológica moderna confirma la explicación platónica del proceso estético, particularmente en cuanto reconoce dos etapas distintas, primero una etapa de esfuerzo intelectual sostenido, y luego la llama de aprehensión intuitiva, que son muy semejantes a las etapas establecidas en el *Banquete* y en la *República*. Una breve exposición de la labor de la psicología moderna sobre el tema será útil para desarrollar la teoría platónica.

En una obra bien conocida, *El arte del pensamiento*, el profesor Graham Wallas resumió la información obtenida por la psicología moderna con respecto a los procesos que implica el nacimiento de ideas nuevas en el mundo del pensamiento, y de inspiración original en el mundo del arte. Su resumen va más allá de la explicación de Platón, pues distingue *cuatro* etapas en el proceso que lleva a la formulación de una nueva generalización, al descubrimiento de una nueva fórmula, discurrir una nueva invención o a la concepción de una nueva obra de arte. La primera es la de preparación, durante la cual se investiga en todas direcciones un problema particular; la segunda es la incubación, durante la cual no se tiene pensamiento consciente respecto del problema u obra de arte de que se ocupa el pensador o el artista; la tercera, que consiste en la aparición de la "idea feliz", junto con los sucesos psicológicos que acompañan la aparición, se llama iluminación; y la cuarta, que contiene la elaboración y aplicación de la idea con el pensamiento o la ejecución de la obra de arte, verificación.

El profesor Wallas acentúa particularmente la importancia de la incubación como preliminar de la iluminación; habla de muchos hombres de genio que realizaron su mejor obra después de un período de ociosidad. Pero el período de ociosidad debe ser precedido, a su vez, por un tiempo de meditación intensa en que el intelecto trabaja a toda presión. Para adoptar el lenguaje de la psicología moderna, podemos decir que durante la etapa de la preparación la conciencia propone un problema, reúne los datos necesarios y explora los diferentes caminos para una posible solución. Sigue un período de descanso durante el cual el problema y los datos necesarios pasan al inconsciente. Para que el inconsciente pueda trabajar con eficacia, la conciencia debe, en lo posible, estar descansada. El inconsciente halla la solución, la cual aparece a su debido tiempo en la conciencia como la "idea feliz" del hombre de ciencia o la inspiración del artista.

La conclusión confirma lo que Platón sugería en el *Banquete*. Wallas, como Platón, subraya el hecho de que la "idea feliz" que sigue al período de meditación intensa es de orden enteramente distinto del pensamiento mismo. Sobrepasa el pensamiento y, aunque el pensamiento lleva a ella, está muy lejos de implicarla necesariamente. En otras palabras, la mente da un salto decidido y por esa razón la esfera de la ciencia requiere el proceso subsiguiente de la verificación.

Formulación de la teoría objetiva de la belleza. Si bien Platón aporta una contribución importante a nuestro conocimiento de la naturaleza de la experiencia estética, el rasgo característico de su teoría es su insistencia en el hecho de que tal experiencia, creadora o simplemente apreciativa, es siempre en su naturaleza esencial un proceso de descubrimiento. Existe, afirma, la forma de la belleza; siguiendo una educación apropiada podemos llegar al conocimiento de la forma. También podemos reproducir en sonido, colores o piedra, imágenes de lo que hemos conocido. Las diferencias en el juicio estético no son, por consiguiente, puras diferencias subjetivas, *simples* diferencias de gusto: son diferencias de conocimiento. El conocimiento estético de algunos será más verdadero que el de otros, y de cierto conocimiento puede afirmarse que es falso. Tal idea, que encierra lo que en la fraseología moderna se denomina "objetividad de la belleza", es lo que pasaré a desarrollar.

II. SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

Las discusiones filosóficas de estética versan en gran parte sobre si los juicios estéticos son siempre subjetivos o si es posible por lo menos que sean objetivos aunque en realidad rara vez lo son. La mayoría de los modernos parece preferir de instinto la tesis subjetiva.

Los términos "subjetivo" y "objetivo' se usan con frecuencia en las discusiones filosóficas, pero su empleo no se limita a los filósofos. No es, pues, extraño encontrarnos con que poseen una cantidad de sentidos diferentes y, como los que sostienen polémicas sobre estética siempre emplean esas palabras en el mismo sentido, tales discusiones se pierden por lo regular en una maraña de palabras. Por supuesto, los contrincantes pueden estar separados por

una verdadera diferencia de opinión, pero en tal caso, raro es que se la ponga en claro. Comencemos, pues, por tratar de definir un sentido en que las palabras "subjetivo" y "objetivo" pueden emplearse con cierto grado de precisión. Definiremos como juicio subjetivo el juicio según el cual la experiencia de la persona que lo formula está modificándose de cierta manera —en otras palabras, el juicio según el cual algo sucede en "el sujeto" o "al sujeto". Definiremos como juicio objetivo el juicio según el cual el mundo externo se caracteriza para la persona que juzga por cierta cualidad. Quizá sea controvertible la existencia de juicios objetivos en el sentido en que los hemos definido. Pero, si tales juicios existen, entenderemos que significan que el mundo se caracteriza por tal o cual cualidad.

Ejemplos de juicios subjetivos. A primera vista la mayor parte de la gente diría que algunos juicios son subjetivos y otros objetivos. Si X juzga "esas grosellas son agrias", mientras Y juzga "esas grosellas son dulces", la mayor parte de la gente diría que X e Y no están juzgando en realidad una cualidad que caracteriza las grosellas o es poseída por ellas, sino los efectos producidos por las grosellas en sus respectivos paladares. Siendo diferentes los paladares, son diferentes los efectos producidos y, en consecuencia, las cualidades de las experiencias respectivas de X e Y son distintas. De ahí el juicio "esas grosellas son agrias" no contradice el juicio "esas grosellas son dulces", pues cada uno de los dos versa *sobre* algo distinto. Por consiguiente, los dos juicios, de acuerdo a la definición dada más arriba, son subjetivos. De la misma manera muchas personas dirían, aunque no quizá con el mismo grado de convicción, que los dos juicios "el color del mar es ahora azul" y "el color del mar es ahora verde" son subjetivos, puesto que aquello a que se refieren no es cierta cualidad, a saber, lo azul o lo verde, que caracteriza al mar, sino los efectos producidos por el mar (o para hablar con rigor científico, por las ondas luminosas procedentes del lugar donde está el mar) sobre las retinas respectivas de las dos personas que formulan los juicios. Tales efectos serían efectos complejos a los que contribuirían las condiciones de luz, el distinto punto de observación y las diferentes características de la retina y del aparato visual general de las personas en cuestión. Por ejemplo, una de las dos personas podría padecer de daltonismo, de modo que el color del mar será para ella diferente de lo que es para una persona de visión normal. Como esas complejas condiciones físicas y fisiológicas son diferentes, así también, podría decirse, serán las experiencias de las personas que juzgan.

Digo que el grado de convicción sería en el último caso probablemente menor que en el caso de experiencias que se originan en el paladar, porque existe la suposición general de que el color de las cosas les pertenece realmente en cierto sentido en que sus gustos (por ejemplo, si son dulces o si son agrios), no. La mayoría de los que tengan alguna familiaridad con los argumentos idealistas indicados en los Capítulos I y II de este libro se inclinará, sin embargo, a negar que las cosas poseen realmente color y, por consiguiente, clasificará los juicios "el mar es ahora azul" y "el mar es ahora verde" como subjetivo de hecho, sino de forma. Es decir, sostendrá que los únicos asertos sobre el color que estamos *realmente* autorizados a hacer son asertos como: "El mar *me parece azul*" o "el mar *me da una experiencia de azul*", y "El mar *me parece verde*" o "el mar *me da una experiencia de verde*", asertos que son subjetivos tanto en la forma como en los hechos.

Ejemplos de juicios objetivos. En el otro extremo de la escala, podemos citar como ejemplos de juicios objetivos a primera vista los juicios matemáticos. Cuando alguien juzga que $3 + 2 = 5$, o que $7 \times 7 = 49$ declara afirmar algo sobre las relaciones que rigen entre los números. Por lo común nadie pensaría que quiere decir: "Estoy constituido en forma tal que pienso que $3 + 2 = 5$, pero alguien constituido de otra manera está perfectamente autorizado a afirmar que $3 + 2 = 6$"[1]. Quiere decir, y así se entendería normalmente, que todo el que crea que $3 + 2 = 6$ está simplemente equivocado, y que eso es lo que quiere decir lo descubriría muy pronto a su propia costa cualquier colegial que se valiera de la innegable sujetividad de muchos juicios para afirmar su derecho inalienable a mantener que $3 + 2$ es igual a 6.

Otro ejemplo de juicio a primera vista objetivo sería un juicio sobre la temperatura de una habitación. Si digo "la temperatura de esta habitación es de 28°C" la mayoría de la gente sostendría que mi juicio puede ser verdadero o falso en un sentido en que el juicio

[1] Naturalmente, semejante aserto no sería admitido por quienes sostienen que las leyes matemáticas son, ante todo, descripciones de la forma de funcionar la mente. Véanse las reflexiones sobre las leyes del pensamiento y las leyes de las cosas en el Capítulo V.

"esta habitación me parece demasiado caliente", o contrariamente "demasiado fría" no puede decirse que sea verdadero o falso. En otras palabras, el primer juicio pretende decir algo acerca de las condiciones que prevalecen en la habitación, el segundo acerca de mis reacciones personales a esas condiciones. Naturalmente, puede suceder —casi siempre sucede— que las condiciones psicológicas que prevalecen en mí determinan la clase de juicio que pronunciaré sobre la temperatura de la habitación. Si, por ejemplo, acabo de salir de un invernadero, juzgaré probablemente que es más baja de lo que juzgaría si entrase en ella después de haber estado en una cámara frigorífica. Pero aunque las condiciones subjetivas puedan determinar el juicio que pronunciaré de hecho, no impedirán que el juicio sea objetivo, por lo menos en intención, es decir, que sea un juicio que pretende afirmar algo acerca de ciertas condiciones que existen en el mundo independientemente de mí y del juicio, y la mayor parte de la gente diría que como la temperatura efectiva de la habitación puede medirse con un termómetro, hay un sentido perfectamente exacto según el cual el juicio que dice que la temperatura es tal o cual puede ser objetivo y verdadero, mientras que otro juicio que dijera que es algo distinto sería objetivo y falso. Además, podría decirse que un juicio está más cerca de la verdad que otro si se acercase más a la cifra del termómetro.

En algunos casos, un juicio objetivo a primera vista parecería convertirse poco a poco en un juicio subjetivo a primera vista y a la inversa. Si estoy en un puente de ferrocarril y miro la línea férrea que está inmediatamente debajo, juzgaré: "Esos rieles son paralelos". Si miro lo más lejos posible a lo largo de la vía, notaré que las líneas *parecen* converger. Ahora bien, creo que esa aparente convergencia es lo que llamo una ilusión óptica. De ahí que, mientras clasificaría el juicio "esos rieles son paralelos" como un juicio objetivo, consideraría el juicio "esos rieles convergen a cierta distancia" como subjetivo. Pero los rieles a que los dos juicios dicen referirse son los mismos y es de presumir que ha de haber un punto en algún lugar de la vía en donde el juicio objetivo deja de formularse y es reemplazado por el subjetivo.

Teorías estéticas subjetivas y objetivas. El problema en torno al cual giran principalmente las discusiones filosóficas en estética es si juicios estéticos como "Este cuadro es hermoso", "Esta sinfonía es grandiosa", "Keats es mejor poeta que la señorita Wilcox", "Shakespeare es un dramaturgo más grande que Noel Coward", son objetivos o subjetivos. En efecto, ¿se refieren y hacen un aserto acerca de alguna cualidad intrínseca poseída por la obra de arte o por el escritor juzgado, o registran simplemente las preferencias y prejuicios subjetivos del que juzga? En el primer supuesto, las obras de arte poseen una cualidad que llamaremos provisionalmente su "belleza", exactamente como poseen la cualidad de la cuadratura si son cuadros o de la sonoridad si son sinfonías. En el segundo supuesto, no hay diferencia de sentido entre los juicios "éste es un buen cuadro" y "éste es un cuadro que a mí me gusta". Los dos juicios, en efecto, dicen la misma cosa de distinta manera; la opinión del hombre ingenuo que "no entiende nada de arte" pero "sabe lo que le gusta", merece tanto respeto como la del crítico veterano. En realidad, ni el hombre ingenuo ni el crítico logran decirnos nada absolutamente acerca del cuadro. Cada cual nos informa simplemente sobre sus propias experiencias.

III. TEORÍAS ESTÉTICAS SUBJETIVAS

1. *Subjetivismo extremo.* Una de las formulaciones más conocidas de la actitud subjetiva externa ante los problemas estéticos se hallará en la obra de Tolstoi (1828-1910) *¿Qué es el arte?*, publicada en 1897. La conclusión del estudio de Tolstoi es que el valor de cualquier todo artístico, poesía, cuadro, sinfonía o estatua, depende enteramente de su efecto sobre las personas que lo perciben. Para Tolstoi el arte es comunicación de emoción. Cuando un hombre cuenta un cuento, compone un canto o pinta un cuadro con el objeto de comunicar a los demás una emoción que ha sentido él mismo, tenemos arte; cuando la emoción es fresca y brota de una actitud fresca y vivida ante el mundo, tenemos arte grande. El arte cuyo anhelo declarado es la belleza, pero que realmente sólo procura despertar placer, no es arte en absoluto. Al modo de ver de Tolstoi, tal ha sido, durante todo el período de la historia conocido, la naturaleza del llamado arte burgués y arte de las clases superiores. Tolstoi infiere que, puesto que los cantos de los campesinos rusos han comunicado emoción a una cantidad de personas numéricamente mayor en comparación con el *Rey Lear* de Shakespeare (que, entre paréntesis, Tolstoi juzgaba un drama perverso y vicioso), son más grandes que el *Rey Lear.* La teoría subjetivista extrema

que resulta de esta opinión puede formularse de la manera siguiente. La belleza de una obra de arte –poesía, pieza de música o cuadro– se ha de apreciar enteramente por referencia a lo que de ella piensa la gente. Para decidir cuál de dos obras es la más grande no tenemos más que contar las cabezas y hallar cuál es la que prefiere el mayor número de gente. Porque la belleza no es objetiva, o sea inherente a las obras de arte; es una cualidad del efecto que producen en los que entran en contacto con ellas. La belleza es en verdad una experiencia subjetiva, siendo simplemente la función de la obra artística producir un sentido de lo bello en la gente que lo contempla. Así como conforme al realismo el calor no es un atributo del fuego, sino el efecto producido por el fuego en los sentidos, de igual modo la belleza es un efecto producido en el sentido estético.

Consecuencias de la opinión subjetivista. Es evidente que Tolstoi se apoya perfectamente en sus premisas al declarar que puesto que los cantos de los campesinos rusos atraen mayor número de gente que el *Rey Lear*, es decir, puesto que producen un sentimiento de placer en una cantidad de gente numéricamente mayor en comparación con el *Rey Lear*, son en ese sentido obras artísticas superiores. El joven obrero que contempla la *Madonna* de Botticcelli en la Galería Británica y, encontrando que produce menos placer que la tapa de la revista que representa unas beldades en traje de baño, la desecha por fútil, ha pronunciado un juicio estético tan correcto como el del entendido que prefiere la *Madonna;* en realidad, el juicio que ha pronunciado es más correcto, ya que sin duda es más numerosa la gente que obtiene satisfacción de contemplar las beldades en traje de baño que de contemplar la *Madonna* de Botticcelli.

No es menos desconcertante el efecto de esta actitud en la música. Indudablemente la mayor parte de nuestros contemporáneos prefiere la música de jazz a la de Bach. Así, pues, los compositores de jazz han logrado comunicar emoción a más gente que Bach. Por tanto, conforme a ese razonamiento, la música de jazz es más grande que la de Bach.

Ahora bien, ha de observarse que esta conclusión, un tanto repulsiva, no puede ser refutada por la lógica, de la misma manera que no puede ser refutada por la lógica ninguna conclusión basada en el razonamiento consecuente que parte de premisas subjetivistas

extremas[1]. Pero aunque pueda ser lógicamente irrefutable no existe la menor razón para suponer que sea verdadera.

La apelación a los peritos. El método usual de refutar consiste en apelar al supuesto consenso de la opinión entre los peritos. Se dice que la gente que tiene conocimiento técnico de la música, que la ha estudiado toda la vida y en consecuencia ha llegado a formarse un gusto maduro, que además, en el curso de su estudio ha escuchado muchas veces la música de Bach y jazz, prefieren sin vacilar la de Bach.

Podría insistirse en que existe un verdadero consenso de opinión en cuanto al valor de todas las grandes obras de arte –Shakespeare y Beethoven son ejemplos frecuentes en ese sentido– y ese consenso es una garantía suficiente de la corrección del juicio que encarna. También se apela al efecto del tiempo. El jazz es efímero; Bach, dicen, vivirá.

La dificultad inherente a esta clase de respuesta no sólo está en la polémica que existe entre los entendidos en cuanto a los méritos de cualquier obra que pueda tomarse como ejemplo, sino también en determinar la elección de los peritos cuyas opiniones poseerán el privilegio de formar el consenso. ¿Qué es lo que en rigor constituye un perito? Un perito no es sencillamente un hombre que entiende de música. Muchos que no son peritos en el sentido que requiere el presente razonamiento, pues prefieren el jazz a Bach, son, sin embargo, músicos de talento que se han pasado la vida estudiando música y cuya profesión es componerla. Tampoco es un perito el hombre que está infaliblemente de acuerdo con otros peritos en cuanto a los méritos de una pieza de música de grandeza reconocida. Es un lugar común la disidencia entre los peritos mismos, y la polémica entre músicos rivales sobre cada pieza de música es mucho más notoria que todo supuesto consenso. A la verdad, resulta al fin de cuentas que los peritos, conforme a cuyo juicio nos sentimos justificados al elevar la música de Bach por sobre la de jazz, son simplemente la gente que prefiere la primera a la última. Así, la refutación del subjetivismo estético fracasa por la dificultad de definir el perito. En efecto, la refutación que habíamos intentado, se enredó en un círculo vicioso. Su razonamiento puede expresarse en preguntas y respuestas de esta manera: "¿Según qué criterio hemos de considerar a Bach superior al jazz?" Respuesta: "Según el consenso de opinión entre los peritos que lo prefieren por unanimidad". "¿Con qué criterio hemos de escoger los peritos en cuyo juicio po-

1 Véanse. en el Capítulo II, las observaciones sobre el solipsismo.

dremos confiar?" Respuesta: "Los podemos reconocer porque prefieren Bach al jazz".

2. *Posición subjetivista modificada.* Una opinión sostenida a veces es que la belleza consiste en cierta relación entre la mente y el objeto estético. Los objetos, dicen, no pueden ser hermosos si no hay nadie que los aprecie, ya que la existencia —no menos que la experiencia de la belleza— entraña necesariamente la cooperación de un elemento mental. En efecto, la belleza sólo surge cuando la mente entra en contacto con objetos de cierta clase, pues la belleza es una cualidad que sobreviene cuando se unen la mente y el objeto en virtud de cierta armonía que existe entre los dos. Esa actitud se halla por lo común asociada a una metafísica monista [1], que afirma que un todo es algo más y es más real que la suma de sus partes. Tal aserto se formula en especial con respecto al todo que es un acto de conocimiento, del que son partes constitutivas la mente que conoce y el objeto conocido. La belleza, dirían, es característica de un todo de esta índole. Semejante opinión se aviene muy bien al pensamiento idealista y es la opinión que alegaría el gran núcleo de filósofos que consideraría inconcebible que cualquier cualidad, la belleza o su contrario, la cuadratura o la redondez, lo verde o lo azul, pudiera pertenecer a un mundo de objetos no percibido por ninguna mente humana. No hay manera de responder brevemente a esta tesis si los que la mantienen están dispuestos a aceptar *todas* las consecuencias que acarrea. En el Capítulo XV trataré de demostrar cuáles son esas consecuencias.

3. *Opinión del Dr. I. A. Richards.* Las opiniones subjetivas, ya en una forma, ya en otra, prevalecen sobremanera en el pensamiento moderno. Encontraremos una de las formulaciones más conocidas en la obra del Dr. I. A. Richards. En sus *Principios de crítica literaria* y en sus *Fundamentos de la estética* [2], el Dr. Richards ha expuesto su opinión, según la cual lo que llamamos belleza es satisfacción emocional. Cuando decimos que una cosa es bella, lo que en su opinión queremos decir es que su contemplación lleva algunos impulsos nuestros al estado de equilibrio emocional o armonía. A causa de esa condición de equilibrio experimentamos satisfacción y postulamos la presencia de la belleza en lo que la ha causado. Pero

1 Véase la exposición del monismo en el Capítulo XV.
2 *Fundamentos de la estética* está escrita en colaboración con C. K Ogden.

tal postulado no es sino la proyección de nuestros propios sentimientos en el mundo exterior.

La teoría tiene una base psicológica de la que no puede separarse. La vida psicológica del hombre, señala Richards, consiste en gran medida (si no del todo) en un juego constante de impulsos, excitados en parte por los estímulos que vienen de su alrededor. Ahora bien, los impulsos son muchas veces inarmónicos; están en conflicto. Deseamos, pues, sistematizarlos: "Una sistematización completa, dice Richards, debe tomar la forma de un ajuste tal que preserve el juego libre de cada impulso y evite la menor frustración". "En todo equilibrio de este tipo, concluye, por momentáneo que sea, estamos experimentando belleza". En el hecho de que todos nuestros impulsos se armonizan e integran, de que "cuando percibimos la belleza", por el momento "*somos* todo el complejo de nuestros impulsos", se ve la explicación del desinterés tantas veces señalado como característico de la experiencia estética. El estado de equilibrio se describe además como activo y se distingue en este sentido de la irresolución. La irresolución es simplemente un balanceo de impulsos igualmente fuertes, que "sostienen cada cual sus fases independientes" mientras que en el "equilibrio" los impulsos activos "sostienen no obstante un solo estado de ánimo". Pero aunque emplea la frase "no necesitamos haber experimentado la belleza" como si la belleza fuera en verdad un objeto de experiencia, no se hace mención alguna del *objeto* del goce estético, la obra de arte. Se cree suficiente una explicación de la estética dada en términos de estados de ánimo.

4. CRÍTICAS DE LAS TEORÍAS SUBJETIVAS

Es evidente que las teorías sucintamente bosquejadas más arriba son incompatibles con la opinión platónica de que la belleza es objetiva, pues niegan de hecho la existencia de todo elemento o factor objetivo presente en todos los tipos de objetos hermosos y común a ellos, y que continúa así, haya o no una mente que aprecie esos objetos. Desde que el objeto fundamental de este capítulo y del anterior es explicar y desarrollar la teoría platónica de las ideas en su aplicación a los diferentes dominios de la investigación filosófica contemporánea, me propongo presentar ciertas críticas de las teorías en cuestión antes de pasar a la aplicación positiva de la

actitud de Platón, pues si esas teorías son exactas en su tesis principal, no es de esperar que tal aplicación tenga éxito.

Crítica de las opiniones del Dr. Richards. Comenzaré con la tercera forma de la actitud subjetiva, que he tomado de la obra del Dr. Richards. El problema que nos interesa es "¿Qué entendemos por la palabra "belleza", cuando afirmamos que determinada obra de arte posee belleza?" Considerada como respuesta a este problema, la posición de Richards parece exponerse a cuatro objeciones diferentes.

1. Nadie supone que cuando percibo un trozo cuadrado de madera, la cuadratura es una característica de mi percepción; ni que cuando decimos "este trozo de madera es cuadrado", parece haber la menor razón para suponer que intentamos afirmar algo acerca de un estado de ánimo y no acerca de un trozo de madera. Si tal es el caso con respecto a la proposición "este trozo de madera es cuadrado", no parece haber motivo para que no lo sea con respecto a la proposición "este cuadro es hermoso". Verdad es que pueden abrigarse dudas sobre el análisis correcto de la proposición y sobre el sentido correcto de la palabra "hermoso". Pero que la proposición no intenta afirmar nada sobre un estado de ánimo y sí intenta afirmar algo acerca de un cuadro creo que no puede dudarse. Además es claro en la práctica que cuando uno elogia la belleza de un cuadro no tiene la intención de dirigirse un cumplido a propósito del proceso que se desarrolla en la propia mente. Nadie estaría dispuesto a aceptar como descripción adecuada de los méritos de una casa la narración de los sentimientos de los que la examinan con la intención de vivir en ella; sin embargo, *mutatis mutandis*, tal es precisamente la descripción que la explicación de Richards nos obliga a aceptar con respecto a la belleza de los cuadros.

2. Si el Dr. Richards está en lo cierto, lo que queremos decir al llamar hermoso a un cuadro es que hay cierto equilibrio entre nuestros impulsos cuando gozamos de su contemplación. Nadie podría negar que se puede llegar a tal equilibrio en la apreciación estética y que es una característica importante del estado mental de una persona que disfruta del goce estético. Podría ser o bien (*a*) que el equilibrio entre los impulsos sea una *condición necesaria* de mi goce estético, o bien (*b*) que sea *el resultado* de mi goce estético, o bien (*c*) que sea un *acompañamiento invariable*, o por lo menos *frecuente* de mi *goce estético*. Pero afirmar que (*a*) *o* (*c*) es lo que realmente sucede no equivale, por cierto, a afirmar que el equilibrio de los impulsos es el goce estético, y mucho menos que es lo que entendemos por belleza o valor estético.

3. La opinión de que todo lo que *entendemos* por belleza es que hay un equilibrio de impulsos en la persona que la experimenta, difícilmente podrá explicar la circunstancia de que ciertas obras de arte apreciadas en una época son desdeñadas en otra. Si decir que una obra de arte es valiosa significa solamente "hay un equilibrio de impulsos en todas o casi todas las personas que entran en contacto con ella", y si a veces (por ejemplo, en la época en que la obra es apreciada), hay equilibrio y a veces no lo hay, debemos suponer que el valor de una obra de arte (y no sólo la estima en que es tenida) varía de edad en edad y si el mundo volviese a caer en la barbarie, no tendría valor alguno.

4. "Advertimos la belleza", dice el Dr. Richards, cuando todos nuestros impulsos armonizan. Ya hemos señalado que la armonización de los impulsos no es lo que *entendemos* por belleza. Pero supongamos que tal armonización es una condición psicológica que acompaña invariablemente o es causa o es efecto de la apreciación estética. Ahora bien, Richard no mantiene nunca que *todo* objeto sea capaz de producir tal efecto. (Tomo la segunda de las tres alternativa (*a*), (*b*) y (*c*) para mayor brevedad, pero el razonamiento es idéntico si la armonía de los impulsos es la *causa* o es el *acompañamiento invariable* de la belleza.) Debemos presumir, pues, que sólo consideraría objetos apropiados para la estimación estética los que pertenecieran a cierta clase. Todo objeto de esa clase se distingue, pues, en la teoría de Richards, por cierta propiedad: la de ser capaz —probablemente bajo ciertas condiciones— de efectuar una armonía de impulsos en la persona que lo aprecia. Ahora bien, esa propiedad es verdaderamente una propiedad del objeto. Es decir, no es un hecho de la psicología del que aprecia, desde que es la causa de tal hecho, y no es tampoco una relación entre el objeto y quien lo aprecia. ¿Qué será, pues, esa propiedad? Antes de tratar de responder a esta pregunta es necesario habérnosla con una posible objeción. Hasta ahora hemos admitido la premisa de Richards de que sólo los objetos de cierta clase son capaces de despertar emoción estética. Pero muchos la negarían. Todos los objetos, dirían, son capaces de ser considerados estéticamente. Creo que formularían este aserto muchos críticos de arte de hoy que subrayan el hecho de que la restricción práctica de las bellas artes a la música, pintura, escultura, cerámica y tejido no es sino un accidente histó-

rico. Dadas la situación y circunstancias oportunas, dada también una mente valoradora en el estado requerido de sensibilidad, siempre será posible, dirían, que hubiese emoción estética. Supongamos que admitimos esta tesis que, por cierto, no es lógicamente refutable. ¿Qué se infiere? Que todos los objetos y todos los ordenamientos de objetos poseen una propiedad tal que cuando se pone en contacto con ellos una mente en la justa condición de sensibilidad, hay emoción estética, es decir, si tiene razón Richards, hay armonía de impulsos: o, más brevemente, todos los objetos y ordenamientos de objetos poseen la propiedad de evocar en ciertas circunstancias emoción estética en mentes que están en la justa condición de sensibilidad. ¿Cuál será, pues, esa propiedad?, podemos volver a preguntar ahora.

La respuesta de Platón sería "la propiedad o característica de ser hermoso, que el objeto posee porque participa de la forma de la belleza". Antes de proceder a desarrollar esa respuesta, me propongo completar el estudio de las opiniones de Richards con una crítica más general de las opiniones subjetivistas tal como aparecen en las dos versiones de la teoría subjetivista, la más y la menos extrema, que fueron bosquejadas antes en las secciones 1 y 2.

Crítica general del subjetivismo. 1. Primeramente, sólo partiendo de un idealismo cerrado es posible sostener un subjetivismo, aunque sea modificado, como el descrito en la sección 2.

El realista al que se insinuase que la belleza es una característica del todo compuesto cuyas partes integrantes son la mente y el objeto, no podría menos de preguntar inmediatamente: "La mesa ¿no es algo distinto de mi conocimiento de la mesa?" Él respondería que es a no dudar distinto; en verdad iría más lejos y afirmaría que puedo conocer la mesa sólo porque mi conocimiento de la mesa no es la mesa [1]. "Así, pues, si suprimo mi mente –será su propia pregunta– ¿suprimo también la mesa, o únicamente mi conocimiento de la mesa?" Y su respuesta ha de ser: "Sólo mi conocimiento de la mesa". Aplicaría entonces exactamente el mismo razonamiento a un objeto hermoso y concluiría que si suprimimos una mente que conoce no suprimimos la belleza del objeto conocido, sino únicamente la apreciación de la belleza. Luego, a menos de hallarnos prontos a identificar la belleza con su apreciación, y a afirmar que son términos sinónimos, la conclusión de que la belleza es una relación entre la mente y el objeto, y no algo inherente al objeto, es inadmisible. Para el autor de la presente obra es evidente que tal identificación no puede ser correcta. Si por "belleza" podemos entender a nuestro albedrío "apreciación de la belleza" nos vemos reducidos a concluir, como he observado antes, que cuando admiramos una hermosa puesta de sol, estamos admirando simplemente nuestra propia admiración hacia la puesta de sol, con el corolario de que jamás entramos en contacto con la verdadera puesta de sol. La apreciación estética se convierte en esta actitud en una emoción de elogio ante algo que sucede en nuestra propia mente.

1 Ver el detalle de esa tesis en el Capítulo III.

El misterioso carácter "X". 2. La cuarta de las críticas dirigidas contra la actitud del Dr. Richards puede usarse también contra cualquier forma de subjetivismo. No se afirma que la belleza sobrevenga cuando la mente se une con *cualquier* objeto conocido, sino solamente cuando se une con objetos de cierta clase: aquellos que, correctamente apreciados por una mente que se halla en cierta condición o estado de desarrollo, son capaces de evocar la apreciación estética en la mente en cuestión. Ahora bien, la propiedad de pertenecer a cierta clase es una propiedad que el objeto posee en forma autónoma, es decir, independientemente de su relación con una mente. Si llamamos X a la propiedad podemos decir que sólo los objetos caracterizados independientemente por X son capaces de entrar en relación tal con una mente que haga brotar la emoción estética. Pero al postular así por parte de un objeto la posesión independiente de una propiedad que es esencial para que acontezca lo que se llama experiencia estética, afirmamos de hecho la base objetiva del valor estético. Si se mantiene, no obstante, que todos los objetos son capaces de entrar en el estado requerido de unión con la mente, entonces la propiedad X debe postularse universalmente.

3. Es importante señalar que toda opinión que rehúsa adherirse a la conclusión extrema de Tolstoi, y procura, sin embargo, pactar con el subjetivismo, puede reducirse a una conclusión más extrema que la que quiere evitar. Sometamos, por ejemplo, a examen crítico la opinión modificada (2) según la cual la belleza no es una propiedad de A (el cuadro) ni de B (la mente) sino de R, siendo R la relación entre A y B. Ahora bien, la relación de la mente con un cuadro que aprecia es evidentemente distinta de su relación con un cuadro que detesta. Así, pues, R varía al variar A; también varía al

variar B, pues la misma mente puede abrigar sentimientos distintos con respecto al mismo cuadro en distintas oportunidades. Desde que R varía con B, sus características dependen en parte de las características de B; luego la belleza, que en esta opinión es una característica de R, al análisis resulta depender de una característica *a priori* de B. Así, pues, la belleza no es una entidad objetiva que existe con independencia de la mente, en forma autónoma; es la característica de una relación que varía y por consiguiente depende de la existencia de cierta actitud mental, o más exactamente, de ciertos estados de sentimiento. En otras palabras, en esta opinión el valor estético no es menos subjetivo que en la opinión más extrema. Es decir, la medida en que caracterizará la relación entre una mente y determinada obra de arte depende, por lo menos en parte, de los sentimientos que abriga con respecto a ella el espectador que la experimenta; si esos sentimientos son hostiles o si son negativos la relación no será del carácter requerido y por consiguiente no tenemos derecho a decir que la obra de arte es hermosa.

Valor de la belleza no contemplada. 4. Supongamos que han desaparecido todas las personas del mundo menos una sola. Colóquese este único sobreviviente de la humanidad –y por el momento supondremos que no existe la mente divina– ante la *Madonna Sistina* de Rafael. Este cuadro, dirán los subjetivistas, es todavía hermoso, porque es apreciado. Supongamos además que, mientras contempla el cuadro, desaparece también el último hombre. ¿Ha ocurrido alguna alteración en el cuadro? ¿Es que se le *ha hecho* algo? El único cambio que ha ocurrido es que ha dejado de ser apreciado. ¿Por eso deja automáticamente de ser hermoso? Los que defienden la posición subjetivista deben mantener que así es, y como señalé más arriba, no hay refutación lógica de su tesis. Pero aunque no se la puede refutar, sostengo que no logra dar razón del hecho indudable de que todos nosotros sentimos que es mejor que exista una *Madonna* no contemplada que un sumidero no contemplado. La existencia y predominio de este sentimiento está bien destacado en el siguiente pasaje de los *Principia ethica* de G. E. Moore.

"Imaginemos –dice– un mundo extraordinariamente hermoso. Imaginémoslo lo más hermoso posible: coloquemos en él lo que más admiramos en el mundo –montañas, ríos, el mar, los árboles, las puestas de sol, las estrellas y la luna. Imaginemos todo esto cambiando en las proporciones más exquisitas, de manera que nada desentone, que cada cosa contribuya a aumentar la belleza del conjunto. E imaginemos después el mundo más feo que podamos concebir. Imaginémoslo sencillamente como un montón de fango que contenga todo lo que por cualquier razón nos es más desagradable y todo, en lo posible, sin un rasgo que lo redima... Lo único que no tenemos derecho de imaginar es que un ser humano ha podido o podrá de ninguna manera ver y gozar la belleza del uno o aborrecer la deformidad del otro... ¿Es irrazonable sostener que más vale que exista el mundo hermoso que el feo?

Responder que es irrazonable requiere cierta cantidad de bravura intelectual, y fuera del aula filosófica no es probable que la respuesta obtuviera sentimientos. Es decir, en el fondo creemos que la belleza es mejor que la fealdad, aunque no haya nadie que la goce; y aun cuando el peso que pueda darse a una creencia instintiva de esta clase sea tema de discusión, y aun cuando ningún filósofo afirmaría que tal creencia instintiva (así fuera universal) constituye ni remotamente una prueba, yo diría, sin embargo, que estamos autorizados a tomarla en cuenta como un factor en apoyo de la opinión de que la belleza es objetiva. Platón explicaría probablemente este prejuicio universal en favor de la belleza no contemplada en términos de la teoría de la reminiscencia [1]. De todas maneras, el prejuicio existe; la opinión de que es el reflejo de algún factor de la naturaleza de las cosas, al cual responde la mente humana, no se puede en manera alguna desechar irreflexivamente.

Pasemos ahora a desarrollar una teoría positiva de estética sobre la base de la teoría platónica de las ideas.

V. DESARROLLO DE UNA TEORÍA ESTÉTICA OBJETIVA

Teoría de la forma significativa de Clive Bell. El planteo más adecuado del problema estético fundamental es la siguiente pregunta: "¿Por qué ciertas formas, colores y sonidos cuando se ordenan y combinan de cierta manera nos conmueven profundamente y nos conmueven de un modo particular, mientras que una ordenación distinta de las mismas formas, colores y sonidos no nos conmueven en absoluto?" ¿Por qué, para tomar un ejemplo concreto, "la formulación del tema de una fuga de Bach nos estremece hasta el éxtasis mientras que las notas que constituyen el tema, si las tocamos

[1] Capítulo XI.

al azar o en orden inverso, sólo producen disonancia o desagrado?" Quizá el mejor estudio moderno del tema desde el punto de vista platónico es el que contiene el célebre libro *El arte* de Clive Bell. No quiero decir que Bell sea explícitamente defensor de la teoría platónica de las ideas, pero todo lo que dice de estética no sólo se ajusta al marco de la hipótesis de Platón, sino que constituye también una aplicación vigorosa y vívida de la teoría platónica de la belleza objetiva a la interpretación del significado de las obras de arte y de los problemas prácticos de la crítica de arte. Lo que Bell hace, en efecto, es inferir de una posición estética, que en lo esencial es la de Platón, un criterio o canon de valor artístico que la crítica artística necesita con urgencia. La concepción de Bell está desarrollada especialmente con respecto a las artes visuales, pero con los cambios de detalle requeridos podría aplicarse igualmente a la música. "El punto de partida de todos los temas de la experiencia estética –dice Bell– debe ser la experiencia personal de una emoción peculiar. Llamamos obras de arte a los objetos que provocan esa emoción." Las emociones producidas por las obras de arte pueden diferir en cualidad e intensidad. Pero son todas del mismo tipo, y a las emociones de ese tipo les damos el nombre de "estética". A menos de convenir en que todas las obras de arte poseen la cualidad común de provocar emoción estética, y a menos de convenir también en que las obras de arte y sólo ellas la provocan, es claro que cuando hablamos generalmente de obras de arte, como si fueran objetos que pertenecen a cierta clase, disparatamos. Por más que puedan diferir en forma, asunto o modo de atraer, no son en absoluto obras de arte si no tienen esa cualidad común.

Una obra de arte provoca emoción estética en virtud del hecho de poseer forma significativa. Volveré dentro de un instante a la pregunta "¿qué es lo que entiende Bell por forma significativa?". Por el momento basta decir que la causa inmediata de que una obra de arte posea forma significativa es la experiencia de cierta emoción sentida por su creador, una emoción a la que da expresión. El hecho de que el artista ha sentido esa emoción y el copista no, es lo que explica la circunstancia, de otro modo inexplicable, de que mientras un cuadro puede conmovernos profundamente, una copia pasablemente exacta o una fotografía del mismo cuadro no nos conmoverá en absoluto.

Esa emoción sentida por el artista, que es la condición indispensable de la presencia de forma significativa en el cuadro, es

una emoción ante algo que el artista ha visto. Ese algo visto será, a primera vista, un objeto físico ordinario –un rostro, un paisaje, un edificio–, pero empleo las palabras "a primera vista" para indicar el hecho de que el artista no lo ve como rostro, paisaje o edificio. El hombre vulgar ve un objeto en relación con la utilidad que pueda reportarle, y al hacerlo así ve solamente cuanto sea necesario para su propósito. Naturalmente, se puede sentir emoción ante un objeto que se ve de esta manera, pero no es el objeto mismo lo que causa la emoción. Un objeto visto como lo ve el hombre vulgar puede ser un medio de aportar emoción, pero no se siente emoción ante él. Así, el rostro de una mujer amada puede provocar la emoción de los celos; la vista de un revólver apuntado contra nosotros puede provocar la emoción del miedo, pero esas emociones no se sienten por el objeto considerado como objeto sino por la asociación de ideas que el objeto despierta.

Diferencia entre el artista y el hombre vulgar. En efecto, en la vida corriente no vemos las cosas en sí mismas; las vemos en relación con los propósitos que deseamos cumplir con respecto a ellas, y como medios para el cumplimiento de esos propósitos. El artista, y sólo él, ve un objeto no como medio de algo exterior al objeto sino como un fin en sí; y, al decir que lo ve como un fin en sí, entiendo que lo ve como combinación de formas significativas. Exactamente de esa misma manera los que no somos artistas vemos las obras de arte cuando las vemos debidamente. Así, una posible definición del artista desde el punto de vista de la teoría de Bell, es el hombre que siente ante los objetos naturales el tipo de emoción que el que no es artista siente sólo ante las obras de arte.

Consideremos, por ejemplo, el caso de la pintura holandesa típica. En apariencia una fotografía en colores de una escena simple en que cada detalle está cuidadosamente copiado –es un ejercicio difícil tratar de decir en qué sentido un Vermeer difiere de una fotografía en colores– se halla revestida de un significado de que la escena misma carece. O carece para la mayoría de la gente. Porque probablemente Vermeer difiere de la mayoría de la gente en que es capaz de ver en una escena el significado que nosotros no podemos observar sino en el cuadro. Lo que ha hecho es arrancarlo del confuso marco en que se ocultaba y ponerlo de relieve. No crea belleza; es la comadrona que hace nacer la belleza latente de las cosas.

Podemos dar ahora un paso más y aventurar la opinión de que gracias a que el artista ha trasladado a la tela la forma significativa que discernió en el objeto material, obtenemos nosotros de su cuadro la misma emoción que la que él obtuvo de su objeto. En otras palabras, así como vemos las obras de arte como fines en sí, apartadas de todo propósito, sin relación alguna con la utilidad, de idéntica manera ve el artista los objetos materiales. Son para él lo que los cuadros para nosotros, no medios de expresar una emoción sino objetos de emoción.

Ahora bien, el poder de ver así continuamente los objetos, no como relacionados con los fines de la vida, sino como combinaciones de formas significativas y, por tanto, como objetos que despiertan emoción estética, es muy raro, además de que desde un punto de vista estrictamente evolucionista es una falla. "Hablando biológicamente —dice Roger Fry—, el arte es blasfemia. Dios nos dio ojos para ver las cosas, no para contemplarlas."

La opinión de que los objetos pueden ser vistos como fines en sí mismos —es decir, como combinaciones de formas significativas— no es fácil de explicar en pocas frases. Quizá no haya exposición, por extensa que sea, que la pueda hacer inteligible a los que nunca han sentido una emoción ante los objetos vistos de esa manera. Pero de tanto en tanto, la mayor parte de la gente tiene, en realidad, una visión de objetos como formas puras. Hay ocasiones en que casi todos nosotros no vemos un paisaje como un número definido de campos, chozas y árboles, sino como una combinación de colores y formas, y sentimos el estremecimiento que por lo regular sólo obtenemos de las obras de arte. Miramos un árbol muchas veces, por ejemplo, y sólo lo notamos como madera posible, o como un olmo, o como peligroso, o sencillamente no lo notamos. Y después viene un día en que, *de improviso*, notamos que es hermoso; y la mismo sucede con un cuadro; su belleza nos conmueve *de improviso.*

Se puede concebir que en tales momentos vemos con los ojos del artista, obteniendo de los objetos materiales la emoción peculiar, en virtud de la cual los que están dotados del poder de expresión del artista se hallan en condiciones de crear cuadros que poseen forma significativa. La palabra "crear" está empleada aquí sin precisión, porque significa lo que generalmente se cree que hace el artista. Pero si la belleza es una cualidad objetiva de las cosas,

¿es creación el nombre que se ha de asignar propiamente a su actividad?

¿Qué es la forma significativa? La pregunta sólo se puede responder examinando con un poco más de detalle lo que se entiende por las palabras "forma significativa". Hemos definido la significación formal de una cosa como la significación de una cosa considerada como un fin en sí. Cuando consideramos un objeto como "un fin en sí" nuestra mente advierte qué es lo que hay en él más importante que cualquier cualidad que puede haber inferido de sus asociaciones humanas o de su poder de satisfacer necesidades humanas. En una palabra, se percata de la realidad que está tras él y latente en él. Esa realidad, y no el objeto en que la realidad se manifiesta, es lo que estremece al artista hasta el éxtasis; lo que nos aporta cuando logra trasladar a la tela su visión de la realidad como combinación de formas puras ante esa realidad es la emoción sentida. Y ahora el razonamiento ha llegado a un punto en que podemos volver a Platón.

Tras el mundo de los objetos sensibles, imperfectamente manifiesto en ellos, agobiado y desfigurado por el material sensible en que aparece, yace —afirmaba Platón— el mundo de las formas. A este mundo da el nombre de realidad porque es el único que posee ser perfecto e inmutable, mientras que al mundo que percibimos con los sentidos lo llama, como hemos visto, semirreal porque es imperfecto y cambia de continuo. El problema de la relación entre esos dos mundos es, sin duda, un semillero de dificultades[1]. Sean o no las formas la *causa* de la existencia de los objetos sensibles, guardan sin embargo una relación necesaria con ellos, y es posible expresar metafóricamente la relación diciendo que se hallan detrás de las apariencias de las cosas sensibles, las proveen de sus características y les dan la significación peculiar a que se refiere Bell. Así, pues, cuando se dice que el artista encara un objeto como la combinación de formas puras, lo que se quiere decir es que posee la capacidad de discernir el elemento de realidad latente en el objeto, desprenderlo del material sensual en que se ha encarnado y al expresar su visión del objeto en el cuadro, capacitarnos para columbrar la forma pura que él ha visto.

Por esa razón, aunque la forma de la expresión artística cam-

[1] Capítulo XI.

bia de edad en edad, los sentimientos que el gran arte despierta, han sido los mismos en todas las edades. Las formas de arte son inagotables, pero todas llevan por el mismo camino de emoción estética a la contemplación de la misma realidad última. Por esa razón, también, el problema de los criterios estéticos, de las fuentes de la obra de determinados artistas, de las escuelas a que pertenecen, o de la influencia sobre sus sucesores, no hace al caso en la apreciación estética; no es necesario saber cómo, cuándo ni por quién ha sido creada tal obra de arte para poder gozar la visión de la realidad que imperfectamente revela. El arte, según esta concepción, es una ventana a través de la cual contemplamos la realidad; los cristales varían de edad en edad; unas veces son claros, otras opacos, pero la vista que ofrecen es eternamente la misma.

El arte como ventana abierta a la realidad. Y pues el arte nos permite columbrar una realidad que se extiende más allá del reino de lo que generalmente percibimos, las emociones que provoca no son de este mundo. La emoción estética es una emoción que no se siente ante este mundo sino ante la realidad; por consiguiente, es distinta de todas las otras emociones, porque es única y no se puede analizar. Por esa razón hablamos de lo distante del arte; mientras perdura la visión que nos otorga el arte, quedamos aislados de los intereses que engendra este mundo. Nuestras aprensiones y remordimientos, nuestras esperanzas y temores se detienen por igual. Es como si durante ese momento se nos permitiese escapar del torrente de la vida y, olvidándonos del torbellino de necesidad y deseo, del esfuerzo y de la búsqueda a que obliga la vida, yaciésemos en paz sobre las riberas.

Algunos han sostenido que la emoción que nos dan las obras de arte pertenece a la misma clase que la emoción que siente el místico, pues se la siente ante el mismo objeto. Pero mientras la visión mística de la realidad parecería ser directa, pues se obtiene por la contemplación de la mente sin la ayuda de los sentidos, la del artista es indirecta, pues emplea (y emplea necesariamente) objetos sensuales como medio en el que se ve la realidad y a través del cual es posible acercarse a ella. Además, la visión del místico es a veces continua y prolongada; la del artista es atormentadoramente breve. Apenas advertimos que se ha levantado el velo cuando vuelve a caer; apenas vislumbramos la visión y ya desaparece, y, al desaparecer, deja un sentimiento de ansia y pesar indefinible. Así, la emoción estética es a la vez la más satisfactoria y la más insatisfactoria de todas las emociones conocidas; satisfactoria por lo que da; insatisfactoria porque lo da por tan breve tiempo y en el acto de darlo insinúa dones más grandes que mantiene ocultos. Conforme a tales directivas puede elaborarse la opinión de que la belleza es objetiva en relación con los hechos de la experiencia estética. Como hemos visto, la opinión en cuestión se origina con Platón; lo dicho, en efecto, es apenas más que el desarrollo de alusiones y sugerencias que siembra en varios pasajes de los *Diálogos*.

Resumen. Es tiempo de reunir los hilos de la exposición anterior, agregando una serie de conclusiones. En primer lugar, en cuanto al sentido de la palabra "belleza" cuando decimos "este cuadro es hermoso", afirmamos aunque no podamos definir satisfactoriamente su naturaleza, una conexión necesaria entre el cuadro y la forma de belleza. La existencia de esa conexión es una condición para que nuestro juicio sea verdadero. La existencia del cuadro físico es también, naturalmente, una condición para que el juicio sea verdadero, pero no es bastante para su verdad. No es bastante que el cuadro exista; es necesario que la forma de la belleza se manifieste en él.

En segundo lugar, en cuanto al criterio de valor de una obra de arte: es distinto del propósito del artista, y no tiene conexión ni con lo que el artista puede tener en la mente ni con el efecto que intenta producir (con lo que a veces se llama su ideal) ni con su éxito en comunicar emoción o en despertar emoción en un público, ni con ningún juicio de apreciación o de censura que ninguna persona ni ningún cuerpo de persona, peritas o no, puedan dictar sobre la obra de arte producida.

El criterio del valor de la obra de arte está fuera de la obra de arte y se ha de encontrar en la forma de belleza. Si la forma se manifiesta en la obra, la obra es hermosa; si no se manifiesta, no lo es. El hecho de que se manifieste o no se manifieste, no depende de la intención del artista, ni de su poder de expresar esa intención, sino de su capacidad de visión. Si posee la capacidad de visión en virtud de la cual puede desenmarañar la manifestación de la forma de la belleza del conjunto físico en que aparece, la obra que crea poseerá entonces esa cualidad de forma significativa en virtud de la cual decimos que tiene valor estético. Si no la posee, por grande que sea su práctica, por grande que sea su dominio so-

bre la técnica, no podrá realizar obras hermosas. Es evidente que no se conoce una fórmula que garantice la manifestación de la forma en una obra de arte. Si la hubiese, el arte no sería arte sino ciencia. Podemos, sin embargo, siguiendo la indicación de Platón, sugerir que el mejor método de acercarse a la belleza, que es también la mejor receta para ejecutar obras de arte valiosas, es la estricta disciplina del artista en las ciencias exactas de la medida, del peso y del cálculo.

El elemento incalculable en el arte. Vertido a términos modernos, el precepto significa que un artista que se ha perfeccionado en la técnica del dibujo y de la pintura, que ha dominado la teoría de la armonía y de las reglas de la orquestación, o que concede atención estricta a las exigencias del ritmo y metro, es más probable que produzca una obra bella que el que se engolfa en su tarea sin instrucción y sin estudio. Pero tal práctica y tal estudio no conceden al artista el dominio de la forma ni le garantizan que la belleza revestirá su obra. El advenimiento de la forma no conoce ley. Es el elemento incalculable de todo arte; no se le puede atraer a la fuerza ni por halagos.

Y ésa parecería ser la razón del hecho, tantas veces señalado, de que las obras de mayor elaboración y de mayor talento técnico no son, sin embargo, grandes obras de arte. Esto explica también por qué la belleza se asienta en la obra de ciertos hombres que desatienden todas las reglas y arrojan por la borda todos los cánones del gusto, mientras elude las laboriosas producciones de los que siguen rigurosamente y con perfecto gusto la mejor tradición de sus mayores. Pero no es menos cierto que la forma de la belleza suele acudir con mayor probabilidad cuando existe que cuando falta un conocimiento de la técnica y que, en igualdad de condiciones, es más probable que produzca obras bellas del conocimiento y el talento que la llamada inspiración que con harta frecuencia carece de ellos.

Hasta aquí nos conduce Platón. Queda sin explicar, al fin, la aprehensión de la forma en virtud de la cual el artista puede producir obra de valor estético. Esfuerzo y práctica ayudan pero no bastan; no está en manos del artista decidir si sus esfuerzos serán recompensados por la visión de la realidad. Pero, por lo menos, es seguro que si su visión no penetra a través de la forma de la belleza, por rápido que sea su vislumbre, no producirá obra de valor estético, como no sea por un feliz azar.

Excusas por la tendencia personal. Bien sé que alguna parte de los dos últimos capítulos contienen una intrusión de opiniones personales más grandes de lo que pueda considerarse justificable en un libro como el presente. La teoría del proceso estético que he bosquejado está lejos de ser mantenida por todos ni siquiera por la mayor parte de los filósofos, y es posible dudar cuando menos de si cualquier otro filósofo desarrollaría en esa forma la teoría platónica de las ideas.

Puedo insistir en dos consideraciones para mitigar, si no para justificar por completo, esa intrusión de lo personal. En primer lugar, he creído deseable presentar las consecuencias de la actitud metafísica de Platón en relación con los temas de la discusión y polémica filosófica corriente. Uno de ellos es la interpretación correcta de los hallazgos de la física moderna; otro, la naturaleza del proceso conocido con el nombre de creación artística y el significado de los juicios estéticos. El hecho mismo de que son debates de polémica corriente, aleja la posibilidad de que haya opinión unánime con respecto a ellos. En tales debates la expresión del parecer personal es quizá menos censurable que en las partes del tema donde existe cierto grado de acuerdo o donde, aunque hay desacuerdo, las opiniones de las escuelas opuestas y las diferencias entre ellas han sido claramente definidas por siglos de discusión filosófica. La eficacia de esa justificación se robustece si el terreno es tal que puede demostrarse el fruto particular de la aplicación y desarrollo de la metafísica platónica. Y creo que ése es el caso, por excelencia, en lo que atañe al dominio de la estética.

En segundo lugar, durante los últimos años, los filósofos han advertido cada vez más la deuda que la filosofía ha contraído con Platón –hemos visto que el profesor Whitehead llega a caracterizar "la tradición filosófica europea" como "una serie de notas al margen de Platón"– y las teorías platónicas o derivadas de Platón ocupan gran espacio en la discusión contemporánea. Lo cual es particularmente exacto en los dos campos en que traté de aplicar y desarrollar la teoría de las ideas. En el campo de la filosofía de la ciencia, la opinión más discutida en la actualidad es la del profesor Whitehead [1]. El rasgo más característico de la filosofía de Whitehead es la postulación de objetos eternos que, al entrar en

1 Véase en el Capítulo XX el breve resumen de algunas ideas directrices de la filosofía del profesor Whitehead.

el flujo de los acontecimientos, confieren al mundo físico las características que vemos en él. Así, los objetos eternos del profesor Whitehead guardan gran parecido con las formas de Platón, tanto con respecto a su naturaleza intrínseca como a su relación con lo que Platón llamaba el mundo del devenir. Al comienzo de su más importante obra metafísica, *Proceso y realidad*, Whitehead reconoce y aclama la analogía, y señala a Platón como su primer maestro. "Si tuviésemos que exponer el punto de vista general de Platón –dice– con los menores cambios, necesarios por la intervención de dos mil años de experiencia humana en organización social, en realización estética, en ciencia y en religión, tendríamos que emprender la construcción de una filosofía del organicismo." Es la tarea que ha emprendido. En lo que concierne al contenido del presente capítulo, las discusiones estéticas y éticas corrientes giran en gran parte alrededor de lo que se conoce hoy como el problema de los valores. Está difundida hoy la tendencia a afirmar que la bondad y la belleza son valores últimos, y a interpretar el significado especial de la moral y del arte en términos de su presencia en el mundo. Muchos pensadores siguen a Platón en cuanto afirman que esos valores son factores independientes del universo, aprehendidos por la mente, pero sin deber su existencia a la mente. La obra en tres volúmenes de Hartmann sobre el valor, *Ética*, la más importante contribución al tema en los últimos años, es de actitud decididamente platónica. Las aplicaciones e interpretaciones de Platón se hallan, pues, en el clima filosófico de nuestros tiempos; no parecía haber razón de peso para no seguir esa boga e incluir dos interpretaciones de tal índole en este libro.

PLATÓN. – *El banquete.*
BELL, CLIVE. – *Arte.*
TOLSTOI, LEÓN. – *¿Qué es el arte?*
OGDEN, C. K. y RICHARDS, I. A. – *Fundamentos de la estética.*
RICHARDS, I. A. – *Principios de crítica literaria.*
BOSANQUET, B. – *Historia de la estética.*
ALEXANDER, S. – *La belleza y otras formas del valor.*
CARRITT, E. F. – *Las filosofías de la belleza.*
WALLAS, G. – *El arte del pensamiento.*
LIPPS, T. – *Los fundamentos de la estética.*
La contemplación estética y las artes plásticas.
MEUMANN, T. – *Introducción a la estética actual.*
MESSER, A. – *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad.*

CAPÍTULO XIV

BOSQUEJO DE LA FILOSOFÍA DE KANT

I. TEMA Y MÉTODO DE KANT (1724-1804)

Introducción: dificultad de exposición. Llego ahora a un capítulo que, por dos razones, me ha resultado más difícil de escribir que ninguno de los otros. Ante todo, el pensamiento de Kant es intrínsecamente difícil y emplea concepciones que no son fáciles de asir. En segundo lugar, su exposición es sumamente oscura. Su manera de escribir es abstracta y difusa; rara vez condesciende a usar ejemplos para ilustrar el pensamiento, y su pensamiento mismo cambia en forma desconcertante. El pensamiento de Kant, como el de la mayor parte de los grandes filósofos, evolucionó, y mientras la evolución se realizaba, cambiaron sus opiniones sobre puntos de importancia fundamental. Pero, por lo general, Kant no se toma la molestia de prevenirnos de ese hecho que el lector ha de adivinar por su propia cuenta al descubrir, con la consiguiente sorpresa, que determinada posición que Kant mantiene, es muy distinta de la posición que ha mantenido. Con todo, la oscuridad de Kant es tal que el lector nunca está del todo seguro de que sea distinta. Siempre le queda la posibilidad de contar con que no ha entendido, sencillamente, lo que Kant dice.

No facilita la comprensión de Kant el hecho de que su filosofía parece a veces contener argumentos en pro de todas las posiciones filosóficas que la imaginación humana pueda concebir, y en pro de todo cambio y combinación posible de las posiciones concebibles, de modo que el exasperado lector se ve forzado a preguntarse continuamente: "¿Cuál es la posición que de veras sostienes, ya que si sostienes ésta es imposible que sostengas aquélla?"

Todo ello hace algo difícil averiguar qué es lo que Kant realmente pensaba, y los filósofos que le han sucedido, si bien de acuerdo en que su pensamiento tenía la mayor importancia, rara vez han

podido ponerse de acuerdo en cuál era, precisamente, su pensamiento. La cantidad de escritos de exposición y de crítica que Kant ha suscitado es prodigiosa, pero no podemos decir que ese vasto cuerpo de explicación y crítica ha logrado reducir las opiniones de Kant a una formulacion clara, sencilla y universalmente admitida.

Otra dificultad de carácter más personal ha acechado la redacción de este capítulo. Cuando el autor de un libro que aspira a dar una visión imparcial y desinteresada de un tema controvertido tiene conciencia de abrigar una tendencia, hará bien en confesarla. He confesado mi tendencia a favor de la filosofía platónica, y he dado una interpretación un tanto personal de su aplicación a la teoría estética. Debo hacer ahora una nueva confesión, esta vez la de una tendencia hostil. Sin adherirme de hecho a la frase de un famoso filósofo moderno, que anunció que "Kant es la calamidad más grande de la historia de la filosofía", encuentro tan insatisfactoria su actitud general como exasperante su exposición. Yo no creo que el universo es como Kant lo concibió, y no creo que se deba escribir filosofía como él la escribe.

Explicación de la manera de escribir de Kant. Dicho todo esto a manera de confesión de mi tendencia (espero que el lector lo recordará en mi descargo), debo procurar enmendar la injusticia —así les parecerá a muchos— de mis comentarios anteriores llamando la atención sobre ciertas consideraciones que explican si no justifican las peculiaridades del método de Kant, y que contribuyen grandemente a justificar la importancia que se asigna por lo general a este punto. Tomo las observaciones referentes al método de Kant de la reciente obra de Lindsay [1], a la que en verdad he seguido en gran parte en la exposición del pensamiento kantiano.

La obra más importante de Kant es la *Crítica de la razón pura*. Meditó sobre ella once años. Al final de ese período no estaba todavía satisfecho con sus conclusiones, pero alarmado por el retardo de la publicación, muchas veces anunciada y esperada durante largos años, la escribió en cuatro o cinco meses. En ese tiempo daba conferencias unas quince horas por semana, y en tales condiciones, calcula el profesor Lindsay, debió de escribir unas cinco páginas por día. Trabajando a esta velocidad es evidente que debió haber utilizado material reunido durante los once años anteriores, de manera

[1] A. D. Lindsay, *Kant*.

que la *Crítica*, tal como la conocemos representa su pensamiento en varias etapas de desarrollo durante todo ese período. En segundo lugar, en lo que concierne a los numerosos y a veces incompatibles argumentos opuestos que Kant da para una misma posición, es importante tener presente el hecho de que era un profesor universitario ocupado en dar clases de quince a treinta horas semanales durante un período de unos veinticinco años. Kant era considerado como conferenciante lúcido y agradable por los mismos que encontraban la *Crítica* intolerablemente difícil, y la razón de esa diferencia puede haber sido muy bien que en sus conferencias empleaba la obra de un filósofo algo árido, Baumgarten, como su libro de texto, y se apoyaba en sus propios recursos intelectuales para comentarlo e ilustrarlo. En la *Crítica* tenía que "introducir en su escrito el elemento" que en sus conferencias "había sido proporcionado por el libro de texto". Y de esa manera los lectores tenían que tragar la pócima sin el jarabe.

Más importante es la concepción de Kant de que la filosofía es en lo esencial un proceso de crítica. El pensamiento filosófico era para él el proceso mediante el cual la mente medita sobre sus propias operaciones. Así, pues, el objeto de sus escritos era hacer pensar filosóficamente a sus lectores, es decir, hacerles emprender el proceso de reflexión necesario para permitirles entender lo que Kant decía y lo que ellos pensaban. El objeto de Kant, en efecto, para emplear sus propias palabras, era enseñar a sus alumnos "no la filosofía, sino a filosofar". De ahí la cantidad de argumentos distintos dirigidos a los lectores que, en su papel de conferencista, trata como si fueran oyentes. "Es —observa el profesor Lindsay— como si Kant estuviera diciendo: «Si así no lo ven claro, quizá lo verán de este otro modo»." De ahí que, aunque en opinión de sus críticos más benévolos, la posición principal de Kant es bastante constante, los argumentos que usa para desarrollarla cambian.

Popularidad de Kant en nuestros tiempos. En lo que toca al contenido de la filosofía de Kant, no puede menos de decirse que la enorme mayoría de sus sucesores lo han tenido en la mayor estima. Se dice generalmente que Kant efectuó una revolución en la filosofía, y la mayor parte de los filósofos de hoy le otorgarían entre los grandes pensadores del mundo, un lugar que sólo Platón, Aristóteles y quizá Hegel podrían considerarse dignos de compartir.

Con todo, el pensamiento de Kant es especialmente apropiado

para nuestro tiempo porque, de entre todas las posiciones metafísicas, la que él adopta es la más favorable a la visión del mundo físico que sugiere la ciencia moderna.

Como señalé en el Capítulo VIII, las dificultades de la concepción ingenua de la causalidad expuestas por Hume son ampliamente reconocidas hoy por los mismos físicos. Muchos físicos contemporáneos miran con recelo la idea de que un trozo de materia pueda ejercer influencia sobre otro del que está separado por un intervalo de espacio-tiempo; a decir verdad, la concepción entera de una fuerza que obra a distancia despierta escepticismo. Como la noción ingenua de un mundo de cosas separadas por espacio y tiempo, cuyos movimientos están gobernados por leyes que son independientes de todo observador, se hace cada vez más difícil de mantener, es inevitable que la sustituya alguna otra concepción. Varias hipótesis se hallan ahora en el palenque, y la más sobresaliente y probable de ellas afirma que los objetos de que trata la ciencia son en cierto sentido construcciones mentales, o mejor dicho, abstracciones mentales, pues el físico las ha creado o las ha recortado abstrayendo del mundo real sólo las cualidades que, en su condición de físico, le compete tratar. Todas las demás, dicen, las omite. Según este parecer, el procedimiento del hombre vulgar no difiere radicalmente del de los físicos. Él también abstrae de la realidad los aspectos con que es capaz de habérselas, por decirlo así. Pero hace algo más. Impone a la realidad las características mediante las cuales puede habérselas con ella; en verdad, sólo en cuanto le impone esas características puede conocerla. Así, la mente es considerada como el legislador de la naturaleza. Conceptos como el de causalidad y acción a distancia, dicen, no pertenecen realmente al mundo tal como es; parecen solamente estar en vigor en el mundo que conocemos porque la mente los ha puesto allí, digamos, como condición para conocerlo.

Hipótesis de ese tipo se repiten continuamente en el pensamiento de los físicos modernos. En su origen son puramente científicas y han sido planteadas mientras se intentaba resolver algunas de las dificultades que acosan a la física contemporánea; no deben nada a la filosofía. Pero son cabalmente las mismas que, en una forma desarrollada y elaborada en alto grado, constituyen la tesis básica de la filosofía de Kant. No sin razón los hombres de ciencia modernos podrían afirmar que las concepciones metafísicas de Kant

proporcionan una estructura más hospitalaria que la de cualquier otro filósofo para acomodar las conclusiones a la que cada vez se encuentran más obligados; J. B. S. Haldane, al dedicar a Kant un capítulo de su libro de ensayos científicos populares *Mundos posibles,* insiste en que, gracias a la evolución científica moderna, las opiniones de Kant son "más importantes ahora que cuando Kant llegó a ellas, cien años hace".

¿Hasta qué punto es Kant constructivo? Debo mencionar un punto más antes de pasar a bosquejar en lo posible el sistema de Kant. He incluido este capítulo sobre Kant en la parte dedicada a la "Metafísica constructiva". Pero hablando estrictamente, para Kant no existe la metafísica en el sentido en que empleo el término. Por lo general se define la metafísica, conforme señalé en un capítulo anterior [1], como el estudio del mundo de la realidad, es decir, de la realidad en contraposición con el mundo ingenuo de la apariencia. Así concebida, la metafísica recibe a veces el nombre de "metafísica trascendental" y así la llamó Kant. Ahora bien: no puede existir tal estudio para Kant, pues — rasgo saliente de su filosofía— el mundo de la realidad es para él desconocido y debe permanecer desconocido. Por eso, aunque admite la "metafísica inmanente", el estudio de la realidad en cuanto está incluida en el mundo que conocemos, niega la posibilidad de la "metafísica trascendental". Pero es un punto teórico. Porque Kant, aun negando que tengamos conocimiento de la realidad, si se interpreta en estricto sentido la palabra "conocimiento", considera que poseemos barruntos de su naturaleza en otras formas de experiencia, particularmente en la experiencia moral. Además, la visión del mundo que nos presenta es notablemente distinta de la que supone el sentido común. Es, pues, metafísico en todo, salvo en el sentido más estricto del término, y sus métodos son los que han usado todos los grandes filósofos metafísicos.

II. EL PROBLEMA DE KANT

Ojeada retrospectiva. Para situarnos en el punto de partida de la filosofía de Kant, debemos dar una breve ojeada histórica re-

[1] Capítulo VI.

trospectiva. En el Capítulo V hemos planteado y discutido este problema: "¿Por qué las leyes de nuestro pensamiento han de aplicarse al comportamiento de las cosas?" Las leyes lógicas y las fórmulas matemáticas son productos mentales en el sentido de que su conocimiento corresponde a la mente y es alcanzado por ella; hemos visto que algunos filósofos han sostenido que son también descripciones mentales, es decir, asertos acerca del modo de funcionar la mente. Cuando creemos que tres y dos son cinco, que todo efecto debe tener una causa y que un árbol no puede a la vez ser y no ser una haya, lo creemos, han afirmado, sólo porque nuestra mente está hecha de esa manera. Según ellos, es concebible que criaturas con mente constituidas de distinta manera —los marcianos, por ejemplo, o las hormigas blancas— pudieran adoptar otros pareceres. De todas maneras, concluirían, no hay razón *necesaria* para que el universo sea de una clase tal que se conforme a la manera de funcionar de nuestra mente; en otras palabras, no hay razón *necesaria* para que la verdad de que dos y tres son cinco, verdad obtenida por un proceso mental humano, se aplique a la conducta de cosas no humanas.

Éxito de la ciencia. La posibilidad y el éxito de las ciencias físicas plantean con urgencia el problema en cuestión. El procedimiento del hombre de ciencia ocupa una posición media entre el razonamiento y la experiencia sensorial. Como las matemáticas o la lógica, la ciencia emplea la razón, pero a diferencia de ellas, coteja los resultados de su razonamiento apelando a la experiencia sensorial; en una palabra, las conclusiones científicas deben ser verificadas. La existencia y la validez de las matemáticas no hacen al caso, pues en ellas la razón obra enteramente dentro de su propia esfera y los resultados a que llega no deben cotejarse con la experiencia. Tampoco hace al caso el hecho de que sea posible la experiencia sensorial, pues tenemos cinco sentidos por medio de los cuales nos llega. El enigma es: ¿por qué las conclusiones de la razón son válidas para el material bruto que ofrece la experiencia sensorial?

El éxito de la ciencia demuestra que, en efecto, es válida, pues el método científico consiste en aplicar las fórmulas a las que se ha llegado por un proceso de razonamiento a la predicción de acontecimientos y a la conducta de las cosas. La ciencia llega, por ejemplo, a una ley general como la de la gravitación, y predice que la conducta de cosas que nunca hemos experimentado se conformará a ella. Y cuando se hace el experimento, se conforma, en efecto. Una ley científica es, en otras palabras, el resultado de la aplicación del razonamiento matemático y biológico a la experiencia actual, y el problema es: ¿por qué las cosas se han de conducir conforme a lo que el razonamiento nos hace esperar de ellas?

Ahora bien, la respuesta de Kant a este problema nos trae de nuevo a la controversia entre racionalistas y empiristas, a la que hemos dado ya un vistazo en el Capítulo IV. Es evidente que hay una diferencia entre las cosas que conocemos en la experiencia sensorial y las que conocemos por medio de nuestro entendimiento, entre los pares de objetos que el niño suma para obtener cuatro y la proposición de que dos más dos son cuatro. Luego, puesto que nuestras ideas generales son distintas de las experiencias particulares individuales que obtenemos mediante nuestros sentidos, podemos expresar así nuestra pregunta: ¿Por qué nuestras ideas generales, que son *a priori*, han de ser verdaderas o han de aplicarse a las cosas que experimentamos inmediatamente? ¿Por qué, para tomar un ejemplo concreto, las reglas generales como la de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, o a la de que si A se infiere de B y B de C, se infiere también de C., se aplican a las cosas que conocemos por medio de nuestros sentidos?

El racionalismo y el empirismo son ambos insuficientes. Ese problema, más que ningún otro, condujo a la controversia entre racionalistas y empiristas. Los racionalistas tendían a escamotear con el raciocinio la materia de nuestra experiencia sensorial; se ocupaban del mundo como debiera ser, no en el sentido moral de la palabra "deber" sino en el sentido en que deber implica necesidad. En matemáticas, por ejemplo, cada cosa sigue necesariamente a otra, no hay lugar para nada que simplemente es y que por consiguiente no podría deducirse de alguna otra cosa. De ahí que los racionalistas, cuando se veían frente a hechos brutos, como el hecho de que una sustancia con la composición química del azúcar es dulce, combinación que *es* simplemente pero que no es racional, tendían a pasarlo por alto. Es decir, dejaron a un lado la observación de los hechos mismos. Los empiristas, advirtiendo que por mucho que razonemos no llegaremos a obtener información sobre la naturaleza de lo que existe y, por tanto, que si deseamos saber cómo es de veras el mundo, debemos ir a verlo, fiaron enteramente en la

periencia sensorial para llegar al conocimiento, afirmando que no había nada en el conocimiento que no hubiese estado previamente en la experiencia sensorial. Así como los racionalistas no incluían nuestra observación de los hechos mismos, de igual manera los empiristas no incluían nuestro conocimiento de los principios generales que gobiernan nuestra observación, en virtud de los cuales, ordenamos, comparamos, agrupamos o escogemos de lo que observamos para formar concepciones generales. De apremiárseles, hubieran admitido, sin duda, la existencia de esas concepciones generales, pero dadas sus premisas, eran totalmente incapaces de explicarlas. Así, si los empiristas estaban en lo cierto, el conocimiento razonado era imposible; si los racionalistas tenían razón, sería imposible explicar cómo existen los objetos del conocimiento. No obstante, es perfectamente claro que razonamos acerca de nuestras impresiones sensoriales, que las ordenamos y que las conclusiones alcanzadas por los procesos mentales rigen, en efecto, en el mundo que nos rodea. El problema consistía, pues, en hallar un *modus vivendi* entre racionalistas y empiristas, un *modus vivendi* que conciliara la insistencia de los empiristas en la observación del hecho mismo como materia prima de nuestra experiencia con los principios generales del razonamiento empleados, como lo habían demostrado los racionalistas, al transformar esa materia prima en conocimiento.

Conciliación de Kant. A la solución de esta dificultad se aplicó Kant. Dado el problema de que nuestros sentidos nos proveen solamente con la materia bruta de la experiencia, pero que no obstante formamos principios generales a los que hallamos se ajusta la nanaturaleza es en sí. La materia de nuestra experiencia no es materia bruta que nos llega directamente del mundo exterior y que observa, nunca tenemos experiencia de la naturaleza, tal como la naturaleza es en sí. La materia de nuestra experiencia no es materia bruta que nos llega directamente del mundo exterior y que nos revela el mundo exterior tal como es, sino una materia compleja que ya ha sido elaborada y modelada por la mente durante el proceso de convertirse en nuestra experiencia. En esas condiciones no puede sino conformarse a las leyes generales que nuestra mente dicta. Por consiguiente, los principios racionales de los racionalistas se aplican al material empírico bruto de los empiristas por-

que, después de todo, el material no es bruto, sino, si se perdona la metáfora, ha sido ya "pulido" en el proceso de llegar al entendimiento. Así, lo que conocemos no es la naturaleza tal como es sino la naturaleza a la que nuestra mente ha dado ya sentido. En este mundo de "sentido", que es el mundo que conocemos, las leyes del pensamiento son válidas, porque es sencillamente un mundo en cuya formación ha intervenido el pensamiento mismo. No sabemos si son válidas en las cosas en sí mismas; pero no importa, pues jamás conocemos las cosas en sí mismas.

La gran contribución de Kant a la filosofía es, por consiguiente, subrayar la actividad del sujeto que experimenta. En la percepción la mente no es pasiva sino activa. Obra con la naturaleza como un legislador, prescribiendo al mundo que conocemos las formas y condiciones bajo las cuales se nos aparecerá. Así, cuando llegamos a preguntarnos cómo es que tenemos ya conocimiento *a priori* acerca del mundo que se nos aparece, Kant responde que es porque el mismo conocimiento ha estado trabajando en la formación de lo que aparece. Admitimos que la ley de la causalidad universal sea producto del entendimiento, pero es universalmente válida en el mundo que conocemos, ya que el mundo que conocemos es también un producto del entendimiento. Así, sólo conocemos de las cosas *a priori* lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas.

He creído conveniente dar esta visión preliminar del terreno que hemos de recorrer, pues un conocimiento anticipado tanto del problema como de la solución de Kant facilitará quizá la comprensión de su planteamiento más minucioso, orientando al lector, por así decir, sobre los puntos cardinales de la brújula de Kant. Debemos pasar ahora a una exploración más detallada del mismo terreno.

Conocimiento analítico "a priori". Los filósofos que antes que Kant procedieron por métodos *a priori* (Descartes, Spinoza y Leibniz) habían considerado el conocimiento como esencialmente analítico. El conocimiento matemático es, como hemos visto, la forma típica del conocimiento *a priori*, y se pensaba que las conquistas del conocimiento matemático habían sido ganadas por un proceso en que la mente desarrollaba las consecuencias de ciertos postulados iniciales, axiomas y definiciones. Se creía que las consecuencias estaban contenidas en cierto modo en los postulados, axiomas y definiciones, de manera que si uno las sabía, conocía también en cierto modo, aunque el conocimiento no fuera explícito, todo lo que

encerraban. Así, aprender matemáticas era un proceso de "desenterrar" las consecuencias plenas de algo que uno sabía ya. En otras palabras, era un proceso de analizar lo que ya estaba dado. Ahora bien, es exactísimo que el hecho de que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales está dado o implicado ya en el hecho de que el triángulo es isósceles, de manera que podemos decir con igual derecho "triángulo isósceles es el que tiene ángulos iguales en la base" y "un triángulo que tiene ángulos iguales en la base es isósceles". Cada hecho implica el otro, de manera que sea cual fuere el que sirve de punto de partida, revelará el otro a quien se tome el trabajo de "desenterrar" todas sus consecuencias.

Es discutible que *toda* la matemática sea de este tipo. Pero *alguna* parte de la matemática lo es sin duda, y los racionalistas (que se han inclinado a considerar que todo conocimiento tiene carácter matemático) tendieron por consiguiente a creer que el conocimiento *a priori* es analítico. Era un aclarar o un desentrañar lo que estaba implícito en lo que uno ya sabía de algún modo. Y si se les interrogaba: "¿Cómo hemos llegado a poseer ese conocimiento anterior?", la respuesta general era la de Descartes: la mente posee en un principio, por decirlo así, ciertas "ideas innatas" en las cuales o por medio de las cuales está almacenado ese conocimiento. Un hombre no tiene más que desarrollar esas ideas para que se le revele el conocimiento. El conocimiento *a priori*, pues, es analítico. También es necesario, porque si A está implícita o contenida en B, siempre que B sea como es, A no puede ser sino como es.

Teoría del conocimiento de Locke. Los filósofos empiristas (Locke, Berkeley y Hume) no habían considerado el conocimiento como un análisis, sino como una síntesis. Es decir, consistía en reunir experiencias dadas inicialmente por separado. Conocer una cosa era observar el hecho de que una cantidad de "ideas" [1] separadas se presentaban habitualmente juntas. Esas ideas simples, separadas, que habitualmente encontramos juntas, las asociamos [2] para formar ideas complejas. Así, encontramos que habitualmente van juntas en nuestra experiencia una cantidad de ideas de cualidades simples

[1] Véase en el Capítulo II, p. 39, el sentido especial en que los empiristas usaban la palabra "ideas".

[2] Las frases empleadas en el texto corresponden a Locke. Hume pensaba que las ideas se asociaban por sí mismas.

—de blancura, de frío y fluidez, por ejemplo—. Las asociamos, les damos un nombre general, pasamos a imaginar un soporte o sustrato para las cualidades que producen las ideas en nosotros (sustancia de Locke) [1] y como resultado decimos que conocemos la leche. Así el conocimiento de la leche es el resultado de una síntesis, de la reunión de diversas ideas simples y separadas. Hume, el más lógico de los empiristas, no atribuye esa "reunión" a la actividad de la mente; para él era más bien una especie de asociación automática por parte de las ideas mismas. Las ideas se asociaban por el simple hecho de que aparecían juntas, y el resultado era una idea "compleja". Locke, menos lógico, pensó que la mente era activa en el poceso, manejando las ideas simples, la materia prima de la experiencia y sintetizándolas para formar ideas complejas. Así, nuestro conocimiento de las ideas generales y de los principios que contienen es para Locke el resultado de la actividad de la mente que reúne las ideas simples, la materia prima de nuestra experiencia, y produce ideas tales como las de humanidad y civilización que son sus propias creaciones voluntarias. En honor de la verdad, también se ha de señalar que Locke creía asimismo que la mente está provista en un principio de ciertas "ideas abstractas" cuyo examen y análisis es el origen de las matemáticas. Pero a sus sucesores, a Berkeley por ejemplo [2], no les fue difícil demostrar que tal actitud era incompatible con las premisas de Locke.

Pasemos a comparar las dos actitudes del conocimiento, la racionalista y la empirista, la actitud de que nuestro conocimiento del hecho de que un triángulo isósceles tiene ángulos iguales en la base es un desenterrar las consecuencias necesarias del hecho dado de que el triángulo es isósceles, y la actitud de que nuestro conocimiento del hecho de que el oro es amarillo es una observación del hecho de que ciertas cualidades suelen presentarse juntas, o es el resultado de tal observación. Observaremos que no sólo el primer juicio es analítico y *a priori* mientras el segundo es sintético y empírico, sino también que el primero es necesario, mientras el segundo es contingente. No hay, que sepamos, razón *necesaria* para que una sustancia que tiene el peso específico del oro sea amarilla; notamos simplemente que es así.

[1] Ver Capítulo II.

[2] Véase, en el Capítulo X, la crítica de Berkeley contra la teoría de Locke de las "ideas abstractas".

Actitud escéptica de Hume ante e. conocimiento. Hume, adoptando la actitud de que *todo* el conocimiento era empírico, no vaciló en inferir la conclusión de que no podía haber conocimiento cierto. Si admitimos con Hume que todo conocimiento deriva de la sensación, y que no es más que la unión o mejor dicho la "asociación" de ideas dada en la sensación, la conclusión de Hume es inevitable.

En eso estriba la importancia de su análisis escéptico de la causalidad [1]. Hume negaba que el conocimiento de la causalidad pudiera demostrarse por la razón o extraerse de la experiencia, precisamente porque opinaba, en cuanto a la naturaleza del conocimiento, que lo que conocemos se limita a impresiones derivadas de los sentidos [2], y a ideas que son copias de las impresiones. Así, al negar el conocimiento de la causalidad, Hume no hacía más que desarrollar las consecuencias de la teoria empírica del conocimiento, que el conocimiento era la reunión de ideas que se presentan juntas en la sensación, con más lógica que los otros empiristas. Si la teoría empírica del conocimiento fuese correcta, resultaría entonces, como sostenía Hume, que nuestra creencia en la causalidad no puede tener base más sólida que la costumbre y el sentimiento.

Importancia de la conclusión de Hume. Kant, al abordar el problema con ideas distintas, fundamentalmente racionalistas, no podía aceptar la conclusión de Hume. Sin embargo, le impresionó la prueba de Hume de que el principio de causalidad no podía probarse por la razón pura; en otras palabras, que no era posible descubrirlo analizando el conocimiento que ya poseemos. Además, aunque la causalidad no derive enteramente de la experiencia, pues como todas las leyes generales, sobrepasa la experiencia, la causalidad es indudablemente válida en ella. La conexión que llamamos "causa y efecto" parece, luego, cierta y necesaria a la vez, como el conocimiento *a priori* de los racionalistas, y parece también sintética como el conocimiento de la "reunión" de los empiristas, en el sentido de que es una reunión de ideas de causa y de ideas de efecto que se dan separadamente. Además, la ley de causalidad (aunque merced a la crítica de Hume sirvió para fijar la atención de Kant sobre el problema, despertándole, según dice, "de sus sueños dog-

1 Ver Capítulo VIII.
2 Ver Capítulo II..

máticos"), era solamente un caso especial de una dificultad más, la dificultad a que nos hemos referido anteriormente, de entender cómo es posible la ciencia.

La validez de la ciencia. Porque la ciencia sobrepasa también la experiencia. Cuando hacemos juicios científicos y formulamos leyes científicas, no hacemos simple experiencia y observación. Es claro que estamos describiendo lo que vemos. Pero hacemos algo más. Estamos describiendo también lo que veremos en ciertas circunstancias dadas que estamos dispuestos a especificar. Lo que la ciencia nos permite afirmar no es simplemente que H_2O produce agua ahora, sino que H_2O producira agua mañana, que, en otros términos, hidrógeno y oxígeno, asociados en las proporciones debidas y en las circunstancias debidas, siempre y en todas las circunstancias producirán agua. Una ley científica es un aserto de que bajo ciertas condiciones indicadas se experimentarán ciertos sucesos. Por consiguiente, nos permite calcular y predecir. Por esa razón, las leyes científicas pueden ser verificadas. Así, al hacer juicios científicos, la ciencia sobrepasa la experiencia. Es decir, prescribe, dadas ciertas circunstancias futuras, cuál será la futura experiencia, y lo hace porque se siente capaz de afirmar que, dadas las circunstancias, la realidad se conducirá de cierta manera y lo hará así *necesariamente*. Sabemos que la ley puede resultar errónea, pero siempre hay en ella mento general es también el elemento necesario. No es necesario un elemento de generalidad que no puede ser erróneo, y ese eleque el ácido haga cambiar de color el papel de tornasol, pero es necesario que todo suceso tenga causa, el aserto general acerca de la causa debe ser verdadero, y debemos saber que lo es antes de que pueda hacerse verdaderamente el aserto particular sobre el papel de tornasol, por la razón de que está *implícito* en el aserto particular. En virtud de su inclusión del *elemento general*, un juicio o ley científica posee así, a la vez, la característica del conocimiento *a priori*, es decir, la de ser necesario, y la característica del conocimiento empírico, es decir, la de ser sintético —o sea válido en una cantidad de experiencias distintas, todas las cuales, afirma, se conformarán al juicio o ley en cuestión—.

Planteo kantiano del problema. Ahora bien; el problema de Kant era: "¿Cómo llegamos a formular tales juicios, y cómo llegamos a

saber que son verdaderos?" ¿Cómo —para expresar la pregunta en la celébre forma en que Kant la redactó— son posibles los juicios sintéticos a *priori*? Consideremos más de cerca los términos precisos en que está formulado el problema. A primera vista son algo sorprendentes; pero a la luz de las reflexiones anteriores su sentido general será bastante claro. Supongamos que convenimos en que los juicios científicos son sintéticos en el sentido de que no se llega a ellos por un proceso de análisis de las consecuencias de la experiencia, que es lo inicialmente dado, sino por un proceso de ir más allá de lo que es dado, o sea de reunir los resultados de una cantidad de experiencias distintas. ¿Por qué entonces no es el problema de Kant, sencillamente?: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos?", ¿por qué calificarlos con las palabras *a priori?* La respuesta se halla en el elemento de necesidad de la ciencia. Las leyes científicas, como he observado antes, comparten las características de las leyes matemáticas en cuanto pretenden ser universalmente verdaderas. A diferencia de las leyes matemáticas, sin embargo, no son siempre en realidad verdaderas respecto de todo lo que afirman. Con todo, como he subrayado, siempre contienen un elemento necesariamente verdadero. Pero, podrá preguntarse, ¿cómo puede una ley pretender ser siempre verdadera, ser a veces no obstante falsa en realidad y contener siempre, sin embargo, un elemento necesariamente verdadero? Reconocemos que el punto es confuso y requiere más dilucidación.

El elemento de necesidad en la ciencia. Hablando estrictamente, los juicios científicos no son exactos en teoría como los matemáticos. Son bastante exactos para todos los fines prácticos, pero en teoría pueden venirse abajo. Es posible descubrir nuevos hechos que lleven a rectificarlos. La ley de la gravitación de Newton, por ejemplo, se consideró verdadera durante unos tres siglos; hace poco hemos aprendido, gracias a la teoría de la relatividad, que el universo no se conduce enteramente como Newton supuso. Sin embargo, aunque determinada fórmula científica pueda venirse abajo, hay en los juicios científicos un elemento de necesidad. El contenido preciso de un juicio dado puede resultar erróneo; pero, como señalé en el ejemplo del ácido y el papel de tornasol, hay ciertos principios generales implícitos en la formulación del juicio que nunca son erróneos. Pues bien; esos principios generales son los que constituyen el elemento *a priori* de los juicios sintéticos en el que Kant se interesa especialmente.

La percepción de ese elemento de necesidad y de universalidad en la ciencia es una de las mayores proezas de los griegos. Tales, viajando por el Oriente, halló que los egipcios poseían ciertas reglas groseras de agrimensura. Cada año la inundación del Nilo se llevaba los mojones y había que marcar de nuevo los terrenos. Los egipcios habían inventado el método de dividir el terreno en áreas rectangulares para poder arreglárselas con las inundaciones. No le interesaba a Tales la señalización del terreno, pero vio que el método se podía desprender del fin particular para el que había sido usado y podía generalizarse convirtiéndose en un método para calcular áreas de cualquier forma. Así, las reglas de agrimensura se convirtieron en la ciencia de la geometría, y la transformación dependió precisamente del reconocimiento del elemento al que Kant procuraba dar cabida. Unos ejemplos más ayudarán a aclarar el punto. Supongamos que estamos aplicando los principios de trigonometría al trazado de un campo de tenis. Sabemos, naturalmente, que todas las mediciones que hagamos sólo serán aproximadas y que el resultado será también sólo aproximado. Pero el hecho de que es posible llegar aún a resultados aproximados quiere decir que los principios trigonométricos sobre los cuales hemos trabajado son en sí mismos absolutamente verdaderos y, lo que es más, quiere decir que pueden aplicarse en la práctica. Hay también distintos sistemas de acuñar moneda, mediante los cuales puede estimarse de distintas maneras una suma dada de dinero. Pero cualquiera que sea el sistema monetario que adoptemos, las reglas de aritmética, mediante las cuales estimamos la suma en términos monetarios, permanecen invariables. Permanecen también aplicables. De igual manera, todos los juicios científicos que afirman que A causa B son aproximados y pueden venirse abajo. Pero el principio de causalidad, que afirma que hay cierto sentido en la aserción de que una cosa causa otra, es reconocido como universal y aplicable. Esos ejemplos pueden hacernos ver cómo todos los juicios científicos, aunque sean inexactos en sí, presuponen la acción de ciertos principios universales y necesarios, reconocidos por ser a la vez verdaderos y aplicables a los hechos particulares acerca de los cuales se formulan los juicios.

Nuevo planteo del problema. Estamos ahora en posición de plantear el problema de Kant en forma inteligente. El mundo que conocemos por medio de nuestros sentidos es fragmentario y caótico, y los hechos que contiene son accidentales y contingentes. Lo mismo podrían ser de otra manera. Las reglas a que obedece la mente cuando razona, las reglas matemáticas y lógicas, son fijas y necesarias. Es claro, pues, que las últimas no han derivado de la observación de las primeras. Sin embargo, las primeras obedecen a las últimas. Si no las obedecieran, la ciencia sería imposible, pues como hemos visto la ciencia no es sino lógica y matemáticas aplicadas. El problema de Kant es, pues, sencillamente, cómo y por qué los hechos obedecen a las leyes. ¿Cómo es posible la predicción científica, y la aplicación de las matemáticas al mundo? En otras palabras, ¿cómo juicios empíricos sintéticos, es decir, juicios sobre la conducta de lo que es observable, llegan a tener la condición de juicios *a priori*, es decir, de juicios cuya necesidad percibimos intuitivamente? El problema, a decir verdad, es el que ya hemos vislumbrado en otro contexto en capítulo anterior[1] cuando preguntábamos: "¿Cómo pueden aplicarse las leyes del pensamiento a la conducta de las cosas?"

Repuesta de Kant. A grandes rasgos la respuesta de Kant es la siguiente:

1. En todo nuestro conocimiento del mundo exterior está implícito un elemento de pensamiento, así como un elemento sensorial. Nunca nos contentamos con observar y experimentar; siempre vamos más allá de lo que observamos y colaboramos con ello organizándolo, interpretándolo, comparándolo y relacionándolo con un conocimiento ya existente, y ajustándolo a un marco de relaciones y conexiones.

2. Los instrumentos de esta actividad de organizar, interpretar, comparar, relacionar y ajustar son ciertos principios de pensamiento, necesarios y universales, precisamente los principios *a priori* que hemos estado examinando.

3. Esos principios, que constituyen el elemento *a priori* de toda experiencia sensorial, más bien que gobernar la experiencia real prescriben las condiciones de la experiencia posible. Es cierto que se refieren a nuestra experiencia sensorial, pero sólo en el sentido de que fijan las condiciones que nuestra experiencia sensorial

1 Capítulo V.

debe satisfacer para ser inteligible. Hallamos que toda experiencia se conforma a ciertas condiciones. ¿Por qué? Porque esas condiciones son las que ha fijado la mente que experimenta. Constituyen toda nuestra experiencia, y no sólo nuestra experiencia sino también nuestro pensamiento, pues para Kant, pensamiento y experiencia no pueden disociarse. Nuestra tarea, pues, es, averiguar cuáles son las condiciones que deben cumplir todas las experiencias.

De ahí que el primer propósito de la filosofía de Kant sea determinar los principios o condiciones en términos de los cuales podemos entender las cosas. No le interesa observar los objetos como podría hacerlo un hombre de ciencia, ni le interesa, como a los filósofos empiristas, descubrir la naturaleza exacta de los elementos psicológicos que constituyen nuestro conocimiento. Quiere saber cuáles son los principios *universales* que gobiernan toda experiencia de manera tal que todos los objetos observados o conocidos deben conformarse a ellos, ya que tales principios son las condiciones a las que, en virtud del hecho de que *son conocidos*, se conformarán todos los objetos conocidos. ¿Cuáles son, en efecto, los principios de la posibilidad de la experiencia?

Significado de la pregunta de Kant. Antes de detallar la respuesta de Kant a las preguntas que él mismo se dirigió, detengámonos a considerar el significado de la forma que eligió para formularlas. La pregunta en que ha culminado nuestra investigación del problema kantiano es: "¿Cuáles son los principios generales a los que se conformarán todas las cosas conocidas por la mente humana?" La pregunta formal de que partió era: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*" ¿En qué atañe una pregunta a la otra? La respuesta —los términos son míos, no de Kant— es, más o menos, la siguiente:

Si podemos demostrar que toda experiencia se conforma a ciertas condiciones prescritas por la mente, podemos esperar que toda experiencia presentará ciertas características determinadas, a saber, las que derivan del hecho de conformarse a las condiciones, de la misma manera que si echamos una cantidad de metales en estado de fusión en una serie de moldes cuadrados para que se enfríen y solidifiquen, todos, cualquiera que sea la sustancia de que se compongan, presentarán la característica común de ser cuadrados. Estas características que toda experiencia presentará, serán, por

consiguiente, necesarias y universales, y en virtud de su necesidad y universalidad, constituyen el elemento *a priori* de nuestra experiencia. No obstante, son realmente características de la *experiencia;* es decir, caracterizan e informan nuestra experiencia del mundo exterior. Lo cual expresa Kant con la palabra "sintético". Nuestra experiencia no es simplemente la experiencia que la mente tiene de sí misma; se aplica a algo exterior a la mente; nuestro conocimiento no se logra siempre, como el conocimiento analítico, por analizar lo que sabemos ya. Es a veces conocimiento de algo que no conocíamos previamente. La noción de causa, por ejemplo, no está contenida en la de suceso; sabemos, sin embargo, que todo suceso tiene causa. Así, nuestra experiencia es a la vez *a priori* y sintética. Obedece a las leyes de pensamiento y se aplica, a la vez, a la conducta de las cosas que nos permite predecir. Y lo hace precisamente porque las cosas que nos revela (pues para que podamos tener experiencia de ellas deben conformarse al marco de los principios generales que la mente prescribe) presentarán todas el sello de la mente humana.

III. LA SOLUCIÓN DE KANT

Las formas de intuición. Supongamos que he nacido con un par de gafas azules montadas eternamente en mi nariz; todo lo que vea será azul, y afirmaré, por consiguiente, que el azul es una propiedad universal de las cosas. Me equivocaré en ello; el azul, en el caso en cuestión, no será una cualidad que pertenece propiamente a las cosas, sino una cualidad impuesta en ellas por las condiciones peculiares de mi vista; en otras palabras, para poder ver las cosas será condición imprescindible que me parezcan azules. Para aplicar la metáfora: la mente, según Kant, está provista de una cantidad de distintos pares de gafas mentales que transforman insensiblemente todo lo que la mente conoce, precisamente como en el ejemplo dado las gafas azules alteraban lo que mis ojos veían. A decir verdad, Kant sostenía que había dos clases distintas de gafas mentales. La primera, que llamaba "formas de intuición", son espacio y tiempo. Todas nuestras impresiones sensoriales están sometidas al tiempo, y todas las que nos llegan del exterior, al espacio. Como consecuencia, espacio y tiempo impregnan cuanto conocemos del mundo exterior.

Cuando tenemos experiencia del mundo exterior, lo que de hecho nos es dado es un algo bruto y sin forma que Kant llama "materia". Aprehendemos la materia bajo las formas de intuición; por eso, las cosas que percibimos nos parecen relacionadas unas con otras en el tiempo y en el espacio, de manera que todo lo que conocemos está aquí o allá, es entonces o ahora. Así, "en el fenómeno —dice Kant— llamo lo que corresponde a la sensación la materia del fenómeno, y lo que causa que la diversidad del fenómeno sea percibida como ordenada en relaciones específicas, lo llamo la forma del fenómeno". "El espacio —dice en otro lugar— no es sino la forma de todos los fenómenos del sentido exterior." Como resultado, pues, de las operaciones del primer par de gafas mentales, el mundo se nos aparece en el tiempo y en el espacio.

Las categorías. Ahora entra en juego el segundo par de gafas mentales, que Kant llamó "categorías" o "principios del entendimiento". Ejemplos de ellas son la cualidad, cantidad, sustancia y causalidad. En virtud de las categorías, todo lo que conocemos posee ciertos atributos universales. Cuando nos paramos a meditar en la naturaleza de las cosas que sabemos, advertimos que cada cual tiene sustancia, posee cierta cantidad, presenta ciertas cualidades y es a la vez causa y efecto de alguna otra cosa. Por ejemplo, el hierro se transforma en herrumbre, la madera quemada en cenizas; pero algo queda idéntico pese a las diferencias por las cuales pasan el hierro y la madera. Identificamos el elemento "idéntico" con la sustancia de la cosa. De ahí surge la categoría de sustancia. Por otra parte, la madera quemada que se convierte en ceniza no puede convertirse en otra cosa; está determinada a convertirse en ceniza, De ahí surge la categoría de la causalidad. Así, pues, cuando Kant dice que aprehendemos la materia prima de la experiencia bajo las formas de las categorías, entiende que la mente combina lo que se le presenta desde el exterior con una serie de aportes que ella misma provee. Así, reviste las cosas de cantidad y cualidad; interpone también entre ellas conexiones y relaciones. "La experiencia —dice Kant— sólo es posible a través de la representación de una conexión necesaria de percepciones" y la conexión necesaria es trabajo de la mente. De ahí que el objeto que conocemos sea complejo; consiste en un ingrediente no mental, una especie de materia prima elaborada por las formas de intuición y las categorías hasta convertirse en algo que no sólo podemos conocer sino también reconocer.

Es decir, por medio de las categorías podemos reconocer que la forma negra coronada por una bola rosada que vemos en la calle es un hombre. O, para expresar lo mismo de manera general, el reconocimiento de los datos sensoriales en cuanto constituye los objetos físicos o pertenece a ellos[1] es un ejemplo de la actividad de la mente que "categoriza" la materia prima de la experiencia sensorial.

La explicación anterior no agota de ninguna manera las reflexiones de Kant acerca de las operaciones mentales que realizamos sobre la materia bruta dada en la sensación, pero servirá para indicar la incesante actividad mental que, según él, es acompañamiento perpetuo, o mejor dicho, parte integral de la experiencia. Kant llama al mundo tal como lo conocemos, es decir, al mundo tal como nuestra mente lo ha transformado insensiblemente en el proceso del conocer, mundo de los *fenómenos*. Para dicho mundo son verdaderas las conclusiones de Berkeley, por lo menos en parte; es decir, su existencia depende de que es conocido, y si dejara de ser conocido dejaría de existir. Del mundo de la experiencia diaria, dice Kant que "no existe en sí mismo independientemente de la serie de mis ideas"[2].

Pero al mundo tal cual es, al mundo independiente de nuestro conocimiento, que Kant llama el mundo de los *noúmenos*[3], no se aplican las conclusiones de Berkeley.

Conciliación del idealismo y del realismo. Ya he procurado demostrar cómo el sistema de Kant media entre el empirismo y el racionalismo, pues reconoce las pretensiones de ambos en un sistema que los trasciende. Nuestro conocimiento *a priori*, explicaba Kant, se aplica al mundo que conocemos, sencillamente porque es en parte el arquitecto del mundo del idealismo y del realismo. En primer

[1] Ver Capítulo III.

[2] Esa es, por lo menos, su actitud principal. Pero, como indiqué al comienzo, Kant suele cambiar de actitud, y así lo hace en este asunto. En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, le vemos decir que el mundo de la *experiencia* (la cursiva es mía), debe existir independientemente de nuestra mente *individual*.

[3] "Noúmenos" es una palabra intraductible; se admite habitualmente que quiere decir "cosas en sí mismas". [No es ni más ni menos intraducible que "fenómeno". La definición de este término convencional introducido por Kant, aparece más adelante: "el mundo de los noúmenos, de las cosas tales como son, independientemente de nosotros mismos", y después con las palabras mismas de Kant: "el objeto puramente inteligible".]

lugar es un repudio del idealismo de Berkeley. He dicho antes que en lo que concierne al mundo fenoménico, Kant, salvo algunas inconsecuencias de que di ejemplo en nota, se disponía a adherirse a las conclusiones de Berkeley. Tal aserto, útil para propósitos de exposición en el contexto en que apareció, necesita ahora ampliación. Kant nunca creyó que todo lo que sabemos consiste en nuestras propias ideas; en otros términos, que nuestro conocimiento se limita al contenido de nuestra mente. Por el contrario, cuida de señalar que sólo tenemos conciencia de nosotros mismos cuando conocemos algo distinto de nosotros. Por ejemplo, no *inventamos* la noción de un mundo exterior a nosotros, proyectándolo, por decir así, de lo íntimo de nuestra conciencia, que lo ha engendrado. Por el contrario, insiste: ese mundo nos es dado en la experiencia diaria. Comenzamos por la conciencia de las cosas exteriores, sólo después tenemos conciencia de nuestros propios estados mentales. Kant tuvo cuidado de poner esto en claro en el comienzo mismo de su filosofía. "Cualesquiera que sean el proceso y los medios —escribe en el primer párrafo de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*— mediante los cuales el conocimiento alcanza sus objetos, hay uno que los alcanza directamente y forma el material último de todo pensamiento, a saber: la percepción. Lo cual sólo es posible cuando el objeto es dado, y el objeto sólo puede ser dado (por lo menos a seres humanos) mediante cierta afección de la mente." Pero, ¿qué interpretación hemos de dar a la ambigua frase "sólo puede ser dado... mediante cierta afección de la mente?" En cuanto afirma que nuestra experiencia del mundo exterior implica un elemento distinto de nosotros mismos, Kant es un realista que repudia el idealismo subjetivista de Berkeley. En cuanto afirma, no obstante, que de ese elemento "algo distinto" nunca tenemos experiencia tal como es independientemente de nosotros, antes bien está moldeado por las formas de intuición y los principios del entendimiento, es un idealista, pues entiende que el mundo tal como lo experimentamos no es *completamente* independiente de nosotros, y por eso, desaparecería si dejáramos de experimentarlo. Es sin duda *parcialmente* independiente; contiene, por decirlo así, un núcleo de "ser distinto" que da el exterior. Pero podemos separar ese núcleo de su envoltura de "condiciones mentales", y percibirlo tal como realmente es en sí. Porque tendríamos que experimentar cualquier parte de nuestra experiencia que pudiera creerse en el elemento del supuesto "ser distinto" para reconocerla como "distinta", y el proceso de

nuestra experiencia se transformaría insensiblemente por la actividad de la mente que experimenta. Luego, lo que experimentamos está totalmente infectado por los aportes que hace nuestra propia mente. Y no hay modo alguno, ya sea de conocimiento o de percepción, que pueda romper tal "cordón sanitario" de infección mental".

La relación entre el conocimiento y la percepción. Antes de concluir nuestra revisión, vale la pena subrayar el significado de la frase "ya sea de conocimiento o de percepción". Recordemos algunas de las consideraciones expuestas en los capítulos I y II [1] para ilustrar el carácter aparentemente engañoso y parcial de nuestra percepción del mundo exterior. No es sólo que lo que vemos cambia con nuestra posición, con la luz, con el estado de nuestro aparato visual, etc.; no menos importante es el hecho de que desde ninguna posición o en ninguna luz vemos el objeto entero. No vemos, por ejemplo, la mesa entera sino sólo una parte del tablero y dos de sus patas; rara vez vemos el *otro* lado o el lado de *abajo*, y aunque veamos su interior, no podemos ver al mismo tiempo todo su exterior. si el mundo de que tenemos experiencia sensorial directa fuese todo lo que conocemos, sabríamos, pues, muy poca cosa. Pero a decir verdad, estamos muy lejos de contentarnos con él, y acudimos a nuestra mente para completar el testimonio de los sentidos. En todas las formas posibles vamos más allá de lo que vemos, supliendo el otro lado de la mesa, el interior de la caja, y así en los demás casos. Esa actividad de la mente para completar los datos fragmentarios de la percepción ha sido considerada por muchos filósofos como una actividad que agranda nuestra visión de la realidad. Merced a la mente, más bien que por los sentidos, han afirmado, podemos conocer el mundo tal como realmente es, y el entendimiento puede corregir las fallas de la percepción. Hemos visto cómo Platón, por ejemplo, consideraba que la percepción nos introducía en un mundo semirreal del devenir en contraposición con el conocimiento mediante el cual logramos entrar en el mundo del verdadero ser. Pero no es ésa la actitud de Kant. Según él, ni el entendimiento ni la percepción nos dan conocimiento de la naturaleza real de las cosas. Todo lo que el entendimiento puede hacer es darnos información sobre nuestras *posibles* percepciones. Si examino cualquier juicio científico –por ejemplo, que el agua se congela a tal o cual temperatura– y medito sobre lo que el juicio significa, encontraré que una de las cosas que significa es "bajo tales y cuales condiciones, por ejemplo, si la temperatura desciende de 0ºC tendré tales o cuales experiencias de percepción". En otras palabras, el conocimiento organizado de la ciencia no me permite pasar de un mundo de experiencia a un mundo de pensamiento. Me permite pasar de lo que estoy experimentando ahora a lo que experimentaré bajo tales o cuales condiciones. En otras palabras, la ciencia me permite predecir, pero sus predicciones se limitan al mundo de nuestras experiencias posibles. Ése es el sentido de una de las frases típicamente oscuras de Kant, la de que el "concepto", es decir, el tipo de idea que emplea el hombre de ciencia, "es una función de unidad en nuestras representaciones".

[1] Ver Capítulo I y Capítulo II.

Resumen y recapitulación. Podemos ahora intentar un breve resumen de la teoría del conocimiento de Kant.

1. Cada uno de nosotros está en contacto directo con la realidad, pero no percibimos la realidad exactamente como es. Por ejemplo, lo que percibimos inmediatamente ya se nos da ordenado en el espacio y en el tiempo. Además, lo que experimentamos cambia cuando nos movemos en el espacio o cuando nuestra conciencia se mueve en el tiempo. Pero somos nosotros quienes proveemos el espacio y el tiempo.

2. Acabo de emplear la frase "percibimos inmediatamente". Pero en realidad, la "percepción inmediata" no existe. Desde un principio, la mente va más allá de lo que percibe, lo elabora y formula juicios sobre ello. Al hacer así utiliza sus nociones de espacio y tiempo para prescribir el carácter de sus futuras percepciones. "Si camino alrededor de la mesa, me digo a mí mismo, percibiré las otras dos patas cubiertas por el borde del otro lado del tablero." Así, no sólo puedo relacionar lo que he visto una vez con lo que creo que debería ser, si cambiase mi posición en forma apropiada. El tiempo y el espacio –formas de intuición– son, pues, un aparato indispensable que permite a la mente formar su noción de los objetos físicos.

3. Aunque el proceso que culmina en la experiencia de los objetos físicos ha comenzado con las formas de intuición, no está todavía completo. No basta que yo perciba que *éste* es el borde de

un trozo de madera que cubre las dos patas; es decir, no basta si he de reconocer que me hallo en presencia de una mesa. Debo poder comparar lo que estoy viendo ahora y lo que imagino que vería si caminase hasta el otro extremo de la habitación, con experiencias semejantes de ocasiones pasadas, y contrasta mis experiencias presentes con diferentes experiencias de ocasiones pasadas. Así, cuando afirmo de algo "esto es tal o cual cosa" mi mente se adelanta todavía más allá de lo que se me da hecho desde fuera, trazando una comparación entre lo que percibo ahora y otras cosas semejantes que he percibido en el pasado y contrastándola todavía con otras cosas que son diferentes. Así, al decir "esto es una mesa", quiero decir que no es una silla; quiero decir que es como otros objetos que he llamado "mesa" en el pasado, y quiero decir que sé qué clases de experiencias tendré de él, si lo golpeo, si lo quemo, si lo hago astillas o si me raspo la pantorrilla contra sus patas. En una palabra, quiero decir que todo lo que implica ser una mesa, sus orígenes, sus propiedades causales, sus puntos de parecido y diferencia con otras cosas, serán válidas para el objeto que estoy experimentando ahora. Todas esas experiencias, aunque pueda tenerlas en distintos momentos y en distintos lugares, están comprendidas en mi aserto "esto es una mesa". Ahora bien: todas las consecuencias contenidas son obra de los principios del entendimiento, que son lo que hoy llamaríamos, y lo que Kant llamó muchas veces, "conceptos". Mediante conceptos disponemos y ordenamos los datos fragmentarios que percibimos, y podemos anticipar lo que en determinadas circunstancias hemos de percibir. Y lo podemos hacer porque nuestros conceptos relacionan una serie de nuestras experiencias con otra, o, si se permite la metáfora, porque nuestros conceptos constituyen una oficina de liquidación a la que se dirigen automáticamente todas nuestras experiencias para ser separadas, catalogadas y coordinadas con la información que ya está registrada allí. "Los conceptos —dice Kant— dependen de las funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar distintas representaciones bajo una represetación común. Las percepciones sin conceptos —continúa— son ciegas", es decir, no nos llevarían más allá del material que es dado de inmediato a nuestros sentidos. "Los pensamientos sin contenido son vacíos", es decir, los conceptos no tienen sentido si se separa de los elementos de percepción que ellos unifican.

4. Los procesos entrañados en nuestro conocimiento de los objetos físicos —por ejemplo, en nuestro reconocimiento de que "esa mancha alargada de color negro que percibo ahora es el objeto mesa o es parte de ese objeto"— están entrañados en todos los actos del conocimiento. Por el ejemplo del lenguaje y de la escritura podemos hacer más vasto nuestro conocimiento, hasta llegar a anticipar qué clase de experiencias tendremos bajo distintas clases de condiciones que no se han realizado todavía. Pero nuestro conocimiento sigue ajustándose a la misma fórmula. Es decir, estamos todavía yendo más allá de lo que percibimos de inmediato, y estamos combinándolo con lo que bajo distintas condiciones hemos percibido nosotros y otras personas. Ése es el método de la ciencia. La ciencia es un proceso mediante el cual, partiendo de lo que percibimos nosotros aquí y ahora, acabamos por predecir cuáles serán nuestras percepciones en ciertas circunstancias que podemos especificar. La ciencia, como el conocimiento sensorial vulgar (del que en verdad no es sino la organización metódica), no versa, pues, sobre las cosas en sí mismas, sino sobre las posibilidades de nuestra experiencia sensorial.

5. El pensamiento no aprehende, pues, directamente la naturaleza de las cosas. Lo más que puede hacer es llenar los huecos de nuestras percepciones, discontinuas y fragmentarias, ajustándolas a un esquema coordinado. Los principios del pensamiento descritos en el Capítulo V, que los lógicos han formulado, son principios mediante los cuales sintetizamos la experiencia de la percepción. Como son universales, se aplican a todas las experiencias, y son, luego, necesariamente válidos en el mundo que percibimos. En este sentido las leyes del pensamiento son las mismas que las leyes de las cosas, si la palabra "cosas" ha de interpretarse como que significan las cosas que experimentamos. Pero no rigen fuera ni más allá de la experiencia. No nos dan conocimiento de la realidad.

6. Estamos ahora en condiciones de asir el significado de la famosa distinción de Kant entre fenómenos y noúmenos. Las leyes que gobiernan el funcionamiento de la naturaleza —por ejemplo, la ley de causa y efecto— son realmente válidas si las interpretamos, según la terminología de Kant, como "fundamentos de la posibilidad de la experiencia". No podemos negarlas sin negar los distingos elementales de nuestra vida; por ejemplo, el distingo que hacemos

entre cosas que se suceden sencillamente unas a otras y cosas que, como decimos, se *causan* unas a otras, sin el cual nuestra experiencia sería un caos. Pero no son válidas más allá de los límites de nuestra experiencia. No sabemos ni podemos saber qué puede existir más allá de esos límites, pues, si quisiéramos intentarlo, lo que lograríamos conocer como resultado de nuestro intento, sería el mismo proceso de ser conocido ajustado al marco de nuestros conceptos y tranformado insensiblemente, pues ostentaría el sello de los principios del entendimiento. No podemos decir qué era antes de haber recibido el sello. Sólo conocemos, pues, el mundo de los fenómenos, que es el mundo como aparece, después de haber pasado por la criba de nuestros conceptos. El mundo de los noúmenos, de las cosas tales como son independientemente de nosotros, debe permanecer desconocido. Así, pues, en cuanto se define la metafísica como el estudio de la realidad, la metafísica es imposible.

IV. TEORÍA MORAL DE KANT

Restricción de la posición epistemológica. Se ha hecho a la filosofía de Kant el reparo de que no contiene afirmación que no modifique luego; se dice que ese reparo no sólo es exacto en cuanto a sus afirmaciones individuales sobre temas particulares sino aun en cuanto a su posición general. Su posición general implica, como acabamos de ver, la negación de la posibilidad del conocimiento de la realidad, pero debemos apresurarnos a agregar la restricción de que tal negación sólo rige si la palabra "conocimiento" se interpreta en sentido estricto, en la acepción de "aprehensión intelectual". En efecto, Kant creía que nos ponemos en contacto con la realidad en la experiencia moral, y que el sentido moral lograba la comunicación con el mundo real negada a la mente que conoce.

La teoría moral de Kant es peculiar, y aunque no es mi propósito incluir en este libro una revisión de la filosofía ética, hemos de exponerla por la posición fundamental que ocupa en la concepción kantiana de la realidad.

Papel singular de la voluntad en la filosofía de Kant. Kant dividía las facultades psicológicas del hombre en tres grupos principales, los sentidos, el intelecto y la voluntad. Los sentidos y el intelecto están excluidos, como hemos visto, del conocimiento di-

recto de la realidad porque introducen un elemento *a priori* en la materia prima de la experiencia sensorial, elemento aportado por la mente, y presente desde un comienzo. Así, la experiencia sensorial y el conocimiento intelectual nos dan noticias de un mundo cuyas conexiones y relaciones hemos colocado nosotros. Pero cuando *queremos* algo, sostenía Kant, obtenemos una clase de conocimiento que no es sensorial ni intelectual. Al querer, no entramos en contacto con un mundo fenoménico en el que hemos impuesto las categorías de nuestra propia mente; nuestras experiencias morales no nos llegan a través de las formas de espacio y tiempo. El ejercicio de la voluntad es una actividad libre en virtud de la cual podemos usar nuestro conocimiento sensorial e intelectual como nos plazca. Nos trae también un sentido de emancipación de la ley de causa y efecto que domina el mundo de los fenómenos, no menos que de las leyes de necesidad lógica que gobiernan las operaciones de la razón.

El yo desde el punto de vista de las ciencias. En tanto que obramos de acuerdo con el deseo, sostenía Kant, no somos libres. Si consideramos nuestras acciones desde el punto de vista de la biología, de la antropología y de la psicología, es muy difícil resistir a la conclusión de que están determinadas. El biólogo ve al hombre como miembro de una especie particular que ha evolucionado, provisto de una herencia general de impulso, facultad y deseo, característica de su especie. El antropólogo lo ve como miembro de una raza especial que ha llegado a cierta etapa de desarrollo, que posee el acervo intelectual y emotivo propio de esa raza en esa etapa de desarrollo. El psicólogo aplica al individuo un tratamiento semejante al que el biólogo aplica a la especie y el antropólogo a la raza. Lo trata como si estuviese dotado de un principio de cierto acervo psicológico y fisiológico. En su clasificación anota que tiene tales o cuales tendencias congénitas que se desarrollan en tal o cual ambiente, y que como resultado se convierte en un adulto que posee tal o cual carácter con tales o cuales gustos, ideas preconcebidas, prejuicios, deseos y pensamientos. La suma de todos ellos determina tanto los estados de conciencia como las acciones en que se expresan. En los capítulos anteriores ya hemos presentado varios análisis del individuo ejecutados según esta manera de pensar[1] e

1 Ver Capítulo VII y Capítulo IX.

inevitablemente van a parar en la doctrina filosófica de autodeterminismo, esbozada en el Capítulo VII. Kant estaba dispuesto a acoger los análisis del yo en términos de conceptos de las ciencias especiales. En la medida en que consideramos los seres humanos desde el punto de vista de la biología, de la antropología y de la psicología, es decir, en la medida en que los consideramos desde el punto de vista empírico de las ciencias especiales, sostenía que no se puede dudar de que están completamente sometidos a la ley de causa y efecto. Están, pues, completamente determinados. "El hombre, escribía Kant, es uno de los fenómenos del mundo sensorial, y en ese sentido es también una de las causas naturales cuya causalidad debe someterse a leyes empíricas. Como tal, debe tener también naturaleza empírica..." Pero, como ya hemos visto, la ley de causa y efecto sólo rige en el mundo fenoménico. Si, por consiguiente, hubiese algún otro punto de vista que proporcionase una visión más honda del hombre; si, por ejemplo, pudiésemos concebir que no sólo posee naturaleza fenoménica sino también nouménica, la determinación por las leyes causales no se aplicaría entonces a su naturaleza nouménica. Desgraciadamente, no podemos concebirlo así sin que en el proceso mismo lo traslademos, por decirlo así, al mundo fenoménico, pues le imponemos las limitaciones de nuestra concepción. Pero aunque no seamos capaces de concebirlo intelectualmente, podemos experimentar dentro de nosotros mismos, sostenía Kant, algo que no es fenoménico. Así llegamos a uno de los rasgos más importantes de la teoría de Kant, el distingo entre "el yo empírico o fenoménico", que es el yo estudiado por las ciencias, y "el yo trascendental", que es la fuente de la experiencia moral.

La naturaleza nouménica del hombre expresada en la experiencia moral. Kant emplea una cantidad de argumentos sutiles para demostrar que el yo trascendental es único. Sólo al yo empírico se aplican los argumentos desintegradores que hemos considerado en los Capítulos VII y IX. El yo trascendental que, como veremos dentro de un instante, es también el yo moral, es una unidad.

Ahora bien: el yo empírico es un caos de anhelos y deseo. Como seres que deseamos, pertenecemos, convenía Kant, al mundo fenoménico; nuestras acciones y sentimientos están tan completamente determinados como los movimientos de la materia en el mundo físico. Pero cuando obramos de acuerdo con la ley que dicta nuestra voluntad moral, nos evadimos del mundo fenoménico y establecemos contacto con la realidad. En efecto, en la medida en que el hombre usa libremente su voluntad de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza, es nouménico; es decir, en tanto que usa su voluntad como un miembro de la realidad. Porque el sentimiento de obligación moral es algo que no se puede explicar dentro de lo fenoménico. La psicología puede decirnos qué somos y qué deseamos hacer; no puede decirnos qué debemos ser y cuál es nuestro deber. La concepción del "deber" pertenece a un plano enteramente distinto de la concepción del ser. Presupone que cuando hemos acabado con el análisis de los antecedentes y del carácter de un hombre, con el análisis que nos dice qué es y cómo está dispuesto a obrar naturalmente, en virtud del hecho de ser lo que es, todavía podemos admitir que esté en su poder obrar de otra manera. Todavía podemos decir: "Sí, convengo en que, dada su herencia y su constitución, tenía una poderosa tendencia instintiva a obrar en esa forma, y está perfectamente justificado por obedecer a sus instintos naturales; pero con todo, aún sostengo que debió haber obrado de esa otra manera", y al decir "debió haber obrado de esa otra manera" implicamos también que era libre para obrar "de esa otra manera", pues sería absurdo decir que un hombre debe hacer lo que no puede. Así, la conciencia de la obligación moral está "inextricablemente enlazada con la conciencia de la libertad" del yo que ejerce su voluntad, que es el yo trascendental. Sabemos, insistía Kant, "que podemos obrar porque tenemos la conciencia de que debemos obrar, y así uno conoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, hubiera permanecido desconocida". Por esa razón Kant, al hablar de nuestra obligación de cumplir nuestro deber, emplea la frase "el imperativo categórico". Mientras que la mayoría de nuestras acciones está condicionada por un "si" –*si* queremos tal o cual cosa debemos obrar de tal o cual manera– y así están "determinadas hipotéticamente", la obligación de cumplir nuestro deber no está gobernada por tal condición. Sentimos que debemos cumplirlo, quieras que no, y seguiremos sintiéndolo, aunque por lo general no lo cumplamos.

Singularidad del concepto de "deber". Ahora bien; esa conciencia del *deber* es un hecho singular, pertenece a una clase que no se

halla en ninguna parte del mundo fenoménico. "La obligación —dice Kant— expresa una especie de necesidad... que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. Es imposible que en la naturaleza nada deba ser distinto de lo que en realidad es. A decir verdad, la obligación no tiene sentido, lisa y llanamente, si sólo tenemos ante los ojos la sucesión de la naturaleza. No podemos preguntar qué debería suceder en la naturaleza, como podemos preguntar qué atributos debería tener un círculo". De ahí la posición singular que Kant dio a lo que llamaba la buena voluntad, que es la fuente de la acción moral. "No hay nada en el mundo —sostenía— y ni siquiera más allá del mundo, nada concebible que pueda considerarse como bueno sin restricción salvo solamente una bue na voluntad". Así, la voluntad moral, por su propia naturaleza, está fuera de la sucesión causal que obra universalmente en el mundo fenoménico. Y no se puede derivar su contenido, o sea la conducta que dicta, del mundo fenoménico. El hecho mismo de que no toma en cuenta las simpatías o antipatías, de que es indiferente a las circunstancias, sugiere que no es el reflejo de simpatías y antipatías ni el producto de las circunstancias. ¿De dónde procede, pues? Kant responde que procede de la naturaleza del hombre considerado como ser moral. Por consiguiente, que el hombre como ser moral no forma parte del mundo fenoménico, sino que es miembro del mundo nouménico. Por esta razón, cuando obedece a la ley moral se dice que obedece a una ley que emana de él mismo, es decir, de él mismo considerado como un ser real y racional, y no como un miembro del mundo de las causas y efectos. Esa obediencia a la ley moral, que es también la libertad moral, es algo que no puede explicarse. Porque la explicación es obra del entendimiento, y todo lo que el entendimiento entiende es *ipso facto* presentado como fenoménico.

Sin embargo, el sentido de obligación moral es un hecho, un hecho que deriva, ha intentado demostrar Kant, del mundo nouménico, siendo el corolario de todo ello que, en virtud de nuestra capacidad de reconocer sus avisos y de obedecer sus órdenes, nosotros, en lo que respecta a nuestro yo trascendental, poseemos la ciudadanía de ese mundo.

Elaboración de la teoría. Hasta aquí el efecto metafísico de la teoría moral de Kant. No nos ocuparemos de los detalles de su

ejecución; no tiene especial utilidad. Un agregado muy breve serviría para redondear la exposición dada.

Lo que la voluntad moral dicta es que obremos en cada caso según principios generales que por intuición renococemos nos obligan moralmente. Esos principios generales son lo que el mundo reconoce con prescindencia de sus necesidades y circunstancias, por ejemplo, que no debemos decir mentiras, que la bondad es mejor que la crueldad, que la honradez es mejor que el fraude, etc. No se oponen en manera alguna a la razón. Por el contrario, si investigamos los dictados de nuestra voluntad por medio de la razón, caeremos en la cuenta de que los principios generales que la voluntad dicta son los únicos que no están en contradicción consigo mismos. Por ejemplo, no hay contradicción inherente en el precepto de que todo el mundo diga la verdad; pero si todo el mundo mintiese, nadie creería a nadie y, por tanto, no habría razón de mentir. Eso es lo que quiere decir Kant cuando declara que la mala conducta está en contradicción consigo misma; no puede universalizarse sin ponerse en ridículo. De ahí el famoso precepto de Kant: "Obra sólo de acuerdo con la máxima que puedas querer que sea al mismo tiempo ley universal".

Desgraciadamente, esa doctrina no nos sirve de mucho en las circunstancias reales de la vida diaria. Kant afirma, por ejemplo, que la voluntad ordena decir la verdad como principio general que obliga categóricamente; como tal, no admite excepción. Pero hay ocasiones de la vida real en que es justificable decir una mentira, porque las consecuencias de decir la verdad serían perjudiciales. ¿Debemos, por ejemplo, decir la verdad a un asesino en potencia que pregunta dónde se ha ocultado una persona inocente a quien se propone asesinar? La mayoría de la gente se decidiría por la negativa, pero cualquiera que sea nuestra opinión sobre el caso, los principios universales obligatorios de Kant nos dan poca ayuda práctica. Muchas veces no es menos difícil saber cuál es nuestro deber que cumplirlo, y Kant no nos ayuda en esa incertidumbre. Además, en la práctica parece difícil decidir entre dos modos de acción opuestos, como no sea con referencia a sus consecuencias, y ese criterio alternativo de buena conducta que destacaron los utilitaristas está implícitamente excluido por el sistema moral de Kant.

V. COMENTARIO Y CRÍTICA

La filosofía de Kant es tan importante en sí misma y ha tenido tanta influencia en el pensamiento ulterior, que sería injusto dejar al lector sin darle alguna indicación de las críticas a que la han sometido los filósofos subsiguientes. Del extenso cuerpo de comentarios suscitado por las doctrinas de Kant, me propongo elegir tres críticas; las dos primeras están dirigidas contra inconsecuencias internas de la doctrina de Kant y, por consiguiente, deben hacerles frente los que aceptan las principales premisas kantianas y se adhieren a sus principales conclusiones, mientras la tercera brota de premisas enteramente distintas y presupone un planteamiento totalmente diferente del problema del conocimiento.

1. *Crítica de la teoría kantiana de la realidad.*

La doctrina kantiana puede resumirse en las siguientes proposiciones:

A. Todo nuestro conocimiento incluye un elemento sensorial.

B. El conocimiento sensorial es incapaz de aprehender la realidad; sólo puede conocer el mundo de nuestra experincia, y en el mundo de nuestra experiencia la mente ha introducido ya conexiones y relaciones universales.

C. Reconócese que el conocimiento no sensorial es concebible y, si lo poseyéramos, nos podría dar conocimiento de una realidad nouménica: "el concepto de un noúmeno, es decir, de una cosa que ha de ser pensada enteramente mediante un entendimiento puro, no como objeto de los sentidos sino como una cosa en sí, no tiene nada de contradictorio: pues no podemos presumir, sin duda, que la sensibilidad sea la única forma posible de la intuición".

D. Pero no lo poseemos, pues los conceptos que constituyen nuestro pensamiento no son más que el marco al que deben ajustarse nuestras percepciones sensoriales.

Dos son las críticas que surgen. La primera, puramente formal, reza así: Kant no niega realmente, como parece hacerlo, que se pueda conocer la realidad. Conocemos de ella por lo menos dos cosas, a saber: que no es contradictoria consigo misma (véase nuestra cita en C) y que es tal que se revelaría a un entendimiento puro,

no mezclado con elementos sensoriales, caso de existir tal facultad. Pero tal facultad no existe; por consiguiente, no se puede conocer directamente nada acerca de la realidad nouménica; por consiguiente, no se puede conocer que no es contradictoria consigo misma ni que el entendimiento puro podría conocerla.

La segunda crítica, y la más importante: es imposible saber que la realidad existe, que está tras el mundo de los fenómenos y que es su causa parcial. La posición de Kant a este respecto está expuesta a una crítica semejante a la que hemos formulado contra el representacionalismo de Locke[1]. Vuelven a presentársenos tres entidades: (a) la mente que conoce, (b) el mundo de los fenómenos, y (c) el mundo nouménico que está tras el mundo de los fenómenos (b) y en su causa parcial, siendo la otra causa los aportes hechos por nuestra mente a través de las formas de intuición y de los principios del entendimiento. Se nos dice que (a) conoce y conoce siempre (b) pero nunca conoce (c) . Luego, (a) no puede saber nada acerca de (c). ¿Cómo, pues, puede saber (a) que (c) existe o que tiene la propiedad de estar tras (b) y de ser su causa? Admitimos que Kant podría contestar que conocemos la realidad en la experiencia moral. Pero parece bastante claro que la experiencia moral en sí no me informa de que la realidad es una colección de "noúmenos". Sólo se llega a esa información por *interpretación* de la experiencia moral, y tal interpretación es la obra del entendimiento.

Apariencia y realidad. A muchos filósofos el distingo entre apariencia y realidad les ha parecido siempre inadmisible. Si una cosa existe, afirman, es real y ninguna cosa puede ser más real que otra. No puede haber, en efecto, grados de realidad. Sin embargo, la mayor parte de los que han creído conveniente hacer el distingo han insistido en que no hay un abismo absoluto enrte los dos dominios, que la realidad no sólo está tras la apariencia sino que se manifiesta en ella, como el espíritu de una personalidad puede animar un rostro, o como una política general puede inspirar las medidas de Gobierno[2]. Basta estudiar con suficiente minuciosidad el fundo feno-

1 Ver Capítulo II.
2 Así es, en efecto, la opinión de Hegel. Ver Capítulo XV.

ménico, sostienen, y se discernirá la naturaleza de lo que lo trasciende y es sin embargo inmanente en él.

Kant, no obstante, rehúsa adoptar ese método para resolver las dificultades suscitadas por el distingo entre apariencia y realidad. Estudiar con minuciosidad el mundo de los fenómenos no es para él discernir los contornos de la realidad en el flujo de las apariencias cambiantes, porque la realidad no está dada en manera alguna en el mundo de los fenómenos, y por consiguiente no puede revelarse por mucho que se estudie aquél. Al contrario, desde que pensar es interponer conexiones entre nuestras experiencias sensoriales, como la mente aporta así los elementos no derivados del mundo exterior, cuanto más pensamos en los fenómenos, más nos alejamos de la realidad.

De ahí que Kant presente el distingo entre apariencia y realidad en una forma particularmente objetable. O, para decirlo de otra manera, la filosofía de Kant está expuesta más que la de ningún otro pensador a la crítica de que, si conocemos la realidad, no tenemos motivos para postularla como causa parcial que se halla tras del mundo de la apariencia.

2. *Crítica de la teoría kantiana del yo.*

Dificultades semejantes surgen con respecto a la noción del yo. Kant bifurca el yo como bifurca la realidad. Tenemos, por una parte, el yo vulgar, cotidiano, del que nos percatamos por la introspección, el yo "fenoménico" o "empírico"; y por la otra, el yo trascendental, la fuente de la experiencia moral que nos prescribe nuestro deber y es miembro del mundo real. Ambos son conocidos: el yo empírico o fenoménico es el revelado en la introspección; el yo trascendental es el conocido en la experiencia moral. En virtud de poseer el primer yo, el hombre es miembro del mundo fenoménico. Es, como hemos visto, "uno de los fenómenos del mundo sensorial y en ese sentido es también una de las causas naturales, y su causalidad debe someterse a leyes empíricas". Pero también es trascendental: "Por otra parte —considerando cierta capacidad— es un objeto puramente inteligible". Kant siempre emplea la expresión "objeto puramente inteligible" para describir la realidad última, el mundo nouménico que es independiente de nuestra conciencia. Además, Kant se sale del camino para hablar del "carácter inteligible" del yo moral como del "carácter de la cosa en sí".

Esta teoría, tomada conjuntamente con la posición general de Kant, sugiere las siguientes reflexiones.

La realidad como reino del yo moral. Es inconsecuente, desde que habiéndosenos informado que no podemos conocer las "cosas en sí", se nos dice ahora que podemos conocer el yo moral, que es una "cosa en sí". Luego, conocemos por lo menos del mundo nouménico que contiene un yo moral, el yo del sujeto que conoce. Pero, a decir verdad, Kant va mucho más lejos. El hecho de la moralidad, señala, implica la existencia de otra gente en cuyo trato el yo moral halla ocasión de ejercitarse. Robinson Crusoe en su isla desierta, sin tener nadie a quien robar, nadie a quien mentir, a quien atacar, a quien defraudar, a quien traicionar y, en consecuencia, sin ocasión de ejercer las virtudes de la honestidad, verdad, bondad y honradez, no es por completo un ser humano, pues un aspecto de su naturaleza, el moral, está atrofiado. Basta entonces examinar lo que Kant llamaba "el contenido de la ley moral" para caer en la cuenta de que implica el trato con otra gente. Ahora bien, insiste Kant, la ley moral no puede consistir en un simple mandato teórico. Su "deber" no tiene sentido si no implica "poder". Decir que es nuestro deber ejecutar su contenido significa, pues, que estamos en libertad de ejecutarlo. Por consiguiente, debe haber otros yo morales y en relación con ellos podemos ejercer y cumplir nuestro propio yo moral. "Obra de tal manera —dice Kant en un pasaje famoso— que trates a la humanidad, tanto en su propia persona como en la ajena, siempre como fin y nunca como simple medio". La conclusión parece ser que los fines y las aspiraciones del individuo considerados desde el punto de vista de la ley moral no tienen sentido sino en cuanto pertenecen a una sociedad de yo morales relacionados, que Kant designa con la palabra "humanidad". Describe esos yo morales como "un reino — practicándose la unión sistemática de los distintos seres racionales mediante leyes comunes". Desde que esos otros yo son morales, también son nouménicos, conforme al razonamiento anterior. Por consiguiente, podemos afirmar ahora que la realidad consiste en una multitud de yo morales a los cuales Kant confiere a continuación los atributos de santidad, felicidad e inmor-

talidad. También incluye a Dios en ese mundo. Es evidente que estamos muy lejos de la concepción de una realidad incognoscible.

Es inadmisible la diferencia entre el yo trascendental y el yo empírico. Esta última conclusión deriva, principalmente, de la teoría moral de Kant, que presupone un distingo entre el yo trascendental (real) y el yo empírico (fenoménico). ¿Puede mantenerse esa diferencia? ¿Cuál es, nos importa conocer, la relación entre las dos clases de yo? La respuesta es oscura. Kant dice que el "carácter empírico es la simple manifestación de lo inteligible". No podemos menos de preguntar si tal presentación es compatible con la presentación del yo empírico como producto de la larga cadena de secuencias biológicas y psicológicas de causa y efecto, simple corcho que flota sobre las olas del impulso y del deseo. ¿Cómo tal yo, podríamos preguntar, puede presentarse como "manifestación de lo inteligible", es decir, del yo real? ¿Es adecuada, en fin, esa descripción del yo empírico? Claro que no, pues no toma en cuenta la experiencia moral. Reconocemos que Kant le da cabida porque se la entrega al yo nouménico. El resultado es dejarnos con un doble yo, dividido y enfrentado, real y moral el uno, fenoménico y amoral el otro. Pero (a) la diferencia es sin duda inadmisible. Tengo conciencia de mí mismo en la experiencia moral exactamente de la misma manera que tengo conciencia de mi yo en cualquier otro género de experiencia. Además, la experiencia moral se convierte en otros tipos de experiencia por grados imperceptibles. Enclavar una valla de absoluta diferencia entre la experiencia moral y los otros tipos de experiencia, asignándolas a mundos distintos y dotándolas de distintos órdenes de realidad es francamente incompatible con estos hechos evidentes. Además, (b) la diferencia no puede mantenerse. El yo trascendental, se nos dice, determina y prescribe el empírico. En cuanto lo hace, produce efectos causales sobre el empírico. La relación causal pertenece al mundo fenoménico. Por tanto, en virtud de los efectos que produce en el mundo fenoménico, el yo trascendental pierde su carácter puramente real y puramente trascendental.

3. *La crítica realista de Kant.*

Tales dificultades surgen de las inconsecuencias internas de la filosofía kantiana. Si algunas de las cosas que Kant dice son verdaderas, parecería que las otras no pueden serlo. Pero, ¿hasta qué punto podemos aceptar su filosofía como un todo?

La peculiaridad de la teoría del conocimiento de Kant no estriba tanto en el hecho de que considera el objeto conocido como un complejo (parte del cual deriva de lo que es, probablemente, el mundo nouménico, y parte del cual aportamos nosotros mismos) como en su atribución de las respectivas partes. El material bruto dado en la sensación —color, contextura, etc.— procede, dice, de afuera. La ordenación del material en el espacio y en el tiempo y sus conexiones y relaciones son aporte nuestro. El elemento que proporcionamos es *a priori* y necesario, y el resultado es que podemos estar seguros de que todo lo que experimentamos se conformará a las leyes de la mente, porque la mente ha impuesto en ello las características que determinan su conformidad. De ahí el elemento de necesidad de las matemáticas, por ejemplo. Todas las cosas conocidas se conformarán a la proposición de que siete y cinco son doce, porque su conformidad es un elemento aportado por nuestra mente.

Pero, ¿si nuestra mente cambiara? Es evidente que ha cambiado en el pasado y es probable que así lo haga en el futuro. Y si las leyes matemáticas, como piensa Kant, no son leyes elementales que gobiernan el funcionamiento de nuestra mente ni leyes que gobiernan las relaciones de los números, no parece que exista ninguna razón necesaria para que nuestra mente no cambie con respecto a las concepciones matemáticas. Así, si nuestra naturaleza evolucionara de tal manera que nuestra posterioridad remota adoptase el parecer de que siete y cinco son trece, la conducta del mundo fenoménico apoyaría probablemente, si Kant está en lo cierto, el parecer de la posteridad. Yo no puedo decir si de veras acontecería así o no; pero la simple posibilidad parece destruir el elemento necesario que Kant reivindicaba para los juicios matemáticos y científicos.

¿Son mentales las relaciones? Aparte de esa dificultad, ¿podemos aceptar la opinión de que la mente aporta las relaciones entre fe-

nómenos? Consideremos una relación como "al arte de". Edimburgo, decimos, está al norte de Londres. Si Kant tiene razón, mi mente aporta esa relación, y lo que de hecho relaciona son experiencias posibles en mentes de Edimburgo y de Londres. Si no hubiera experiencias, tampoco habría relaciones. Pero, ¿acaso dejaría Edimburgo de estar al norte de Londres porque no existiera nadie que lo supiese? Yo no lo creo, aunque no veo manera alguna de convencer a quien desea mantener lo contrario. Para tomar un ejemplo de Bertrand Russell: "Parece claro que no es el pensamiento lo que hace la verdad de la proposición «estoy en mi cuarto». Puede ser verdad que en mi cuarto esté un gusanillo, aunque ni yo, ni el gusanillo ni nadie nos percatemos de esa verdad; pues concierne únicamente al gusanillo y al cuarto, y no depende de ninguna otra cosa". Esas consideraciones no tendrían peso para Kant, porque no estaría dispuesto a reconocer la posibilidad de la existencia de cosas conocidas por una mente, pero cuya existencia no dependiera sin embargo del hecho de ser conocidas. El punto en cuestión ilustra la diferencia fundamental entre realismo e idealismo. Un realista no halla dificultad en admitir que tal cosa sea posible; aún más, la aceptaría probablemente como hecho evidente, aunque quizá vacilase en afirmar que lo que existe con independencia es un objeto físico [1]. Por la otra parte, para el idealista es evidente que todo lo que existe debe ser también un objeto de conocimiento. Kant no llegó a afirmar tal cosa, pues admitía la existencia del mundo nouménico. No obstante, a tal conclusión apunta, ni más ni menos, toda la tendencia de su filosofía y, en efecto, ésa fue la conclusión que se esforzaron en sostener los sucesores de Kant y, en particular Hegel.

La obra clásica sobre Kant es la de Norman Kemp-Smith, *Comentario a la Crítica de la razón pura, de Kant*, pero es difícil. Más fáciles son:
LINDSAY, A. D. — *Kant.*
CLARKE, NORMAN. — *Introducción a la filosofía de Kant.*
KANT. — *Crítica de la razón pura*, con *Introducción* por Kuno Fischer.

[1] Ver en el Capítulo III, la opinión de que lo que existe independientemente de la mente es el dato sensorial.

CAPITULO XV

BOSQUEJO DE LA FILOSOFIA DE HEGEL: EL IDEALISMO MONISTA

Introducción. Como la filosofía de Kant, la de Hegel (1770-1831) es también muy difícil. Es también extraordinariamente filosófica: es decir, presenta en el más alto grado el método del raciocinio abstracto y especulativo dirigido a establecer conclusiones alejadas de la realidad ingenua, método que en son de censura o de elogio, se suele asociar con la filosofía. El método de Hegel, en pocas palabras, es el razonamiento abstracto continuo, apartado de la observación, y constituye el ejemplo más sobresaliente de tal método en la historia de la filosofía. Llega a la conclusión de que la realidad es una unidad que es espíritu o persona.

Su filosofía se divide en dos partes, negativa y positiva. La parte negativa consiste en la crítica de las filosofías rivales que sostienen que la realidad última es desconocida, o que afirman que consiste en una cantidad de realidades limitades separadas. La parte positiva procura establecer el hecho de que la realidad es espíritu o persona. Será conveniente dividir nuestra exposición de Hegel en tres partes, que traten, respectivamente, de su método, de su doctrina negativa y de su filosofía positiva. Nos embarcaremos, pues, en una exposición general del monismo, doctrina metafísica que afirma que el universo es un todo singular o unidad, y cuyo ejemplo más célebre es la filosofía de Hegel.

I. EL MÉTODO HEGELIANO

La tríade hegeliana. Hegel presenta su método como un instrumento, el único instrumento posible, por cuyo medio la mente humana puede llegar a la verdad. Supongamos que alguien defiende determinada idea o teoría errónea. Puede demostrarse por un exa-

men cuidadoso, sostiene Hegel, que está en contradicción consigo misma, pues en el curso de nuestro examen llegaremos a considerar la teoría opuesta que la niega y refuta. ¿Podemos, luego, sustituir la teoría original por la opuesta? Hegel responde que no, pues puede demostrarse que la teoría opuesta no es menos errónea y por consiguiente, no menos propensa a estar en contradicción consigo misma que la teoría original. ¿Dónde está entonces la verdad? En una tercera teoría que une, pero en un plano superior, los rasgos esenciales de la teoría inicial y de la opuesta. Con todo, el análisis demostrará que esa teoría es inadecuada, y, por consiguiente, susceptible de estar en contradicción consigo misma, y, como en los casos anteriores, hallaremos que su análisis completo nos revela la teoría opuesta. La teoría opuesta no será más verdadera que la tercera, aunque ambas –es decir, la tercera y su opuesta– en cuanto son más amplias, encerrarán más verdad que la teoría inicial y su opuesta. La etapa próxima es considerar si la tercera teoría y su opuesta no pueden unirse en un plano superior. Si logramos unirlas, habremos construido una quinta teoría, la cual, aunque más amplia que todas las anteriores, tendrá todavía una teoría opuesta. Ese proceso continúa indefinidamente. Así, la mente se dirige por el movimiento de su propio pensamiento analítico a formulaciones cada vez más amplias y comprensivas de la verdad. Y como en cada etapa del proceso encontramos que una crítica completa de la teoría implica un análisis que revela la teoría opuesta, síguese que la manera más eficaz de rebatir toda teoría falsa es analizarla de tal manera que se refute a sí misma. El proceso descrito se llama "la dialéctica hegeliana", y la combinación de las dos teorías parciales y de la tercera en que se unen, se conoce con el nombre de "la tríade".

Ejemplos de la dialéctica. La dialéctica hegeliana no puede considerarse aparte de la posición metafísica de Hegel. Como veremos, Hegel sostiene que el universo es un todo o unidad donde se sumergen la verdad y la realidad completas. Así como consideramos que cualquier cosa menor que el todo sólo posee realidad parcial, así también consideramos que cualquier teoría menor que la verdad total sobre el todo sólo es parcialmente verdadera. Y pues no hay teoría concebible por la mente humana que encierre *toda* la verdad,

ninguna teoría es enteramente verdadera. Lo cual no es afirmar solamente que no hay teoría que sea toda la verdad; es insistir en que ninguna teoría es completamente verdadera aun con respecto a la parte de verdad que afirma.

Puesto que todas las doctrinas son defectuosas, dirigen la atención de la mente que las analiza adecuadamente a las doctrinas opuestas que las refutan. Concibamos en metáfora el mundo del pensamiento como un círculo. Cualquiera que sea el punto de su circunferencia por el que penetre la mente, por el simple proceso de analizar adecuadamente sus propias concepciones, se encaminará a lo absoluto de Hegel, encarnación de la verdad, que está en su centro.

Los ejemplos que da Hegel del funcionamiento de la dialéctica no son tan claros como sería de desear. Además, son, por desgracia, técnicos en sumo grado. Los siguientes, adaptaciones más bien que transcripciones de los propios ejemplos de Hegel, servirán, sin embargo, para indicar el tipo de proceso que imagina.

1. El ser puro, no modificado por ninguna característica, como no puede ser pensado, es la nada.

2. Pero la nada no es realmente nada, desde el momento que, en efecto, se puede pensar en ella.

3. Por consiguiente, ni el ser puro ni la nada son conceptos satisfactorios, pues cada cual apunta a algo que está más allá de sí mismo. Este algo, al que se llega asociando los conceptos y trascendiéndolos, es "ser determinado", es decir, ser limitado por ciertas características determinables.

Otro ejemplo de importante repercusión en la teoría del conocimiento de Hegel y cuya clave es en realidad, deriva de la concepción del yo y del no yo.

El yo y el no yo. Comencemos con la concepción ingenua según la cual el yo es una entidad contenida en sí misma y que se distingue claramente del resto del universo, el no yo, que conoce, pero del que difiere.

Ahora bien, insiste Hegel, es evidente que la doctrina no es satisfactoria. Para empezar, ¿cómo se conoce el yo a sí mismo? Sólo por el hecho de que se distingue del no yo. El conocimiento del

no yo es, pues, esencial para el conocimiento del yo; no puede existir el uno sin el otro. El conocimiento del yo carece de contenido si no se admite que el yo incluye el no yo. Partiendo del otro punto, Hegel demuestra que el no yo no es nada sin el yo, pues de no haber un yo que lo conozca, no podría existir el no yo, que es, por definición, lo que se diferencia del yo que conoce. Tenemos, pues, dos conceptos, el concepto del yo como una entidad que existe separadamente y el concepto del no yo como una entidad que existe separadamente, y el análisis revela que cada uno de ellos no tiene sentido sin el otro; y no sólo no tienen sentido, sino son contradictorios en el sentido de que cada uno, cuando se lo escudriña minuciosamente, resulta exigir para completarse la incorporación del otro que es un opuesto. El resultado, la síntesis de ambos, no es el yo ni el no yo, sino un acto de conocimiento [1], en el cual el yo que conoce y el no yo que es conocido son aspectos que se pueden distinguir, pero no separar. Aunque la síntesis "acto de conocimiento" es alcanzada como conclusión del razonamiento previo, que comenzó con la investigación de los dos conceptos (en apariencia más elementales) del yo y del no yo, una vez que se ha llegado al concepto "acto de conocimiento", se advierte que es lógicamente anterior a ambos conceptos limitados con los que partimos, pero que ahora se nos revelan como aspectos de él. No es sólo lógicamente anterior a nuestros conceptos originales: es más concreto, es decir, más lleno y más rico, porque incluye más que ellos. Es, luego, más real que cualesquiera de ellos. Las teorías que acabamos de conocer –que lo más concreto es más real que lo menos concreto, que el conocimiento versa sobre lo concreto, y que el conocimiento mismo es lógicamente anterior al sujeto que conoce y al objeto conocido– son típicamente hegelianas. Pertenecen, sin embargo, al aspecto metafísico antes que al aspecto lógico de su filosofía, y serán desarrolladas en otra sección.

Comentario y crítica. Será conveniente introducir a esta altura uno o dos comentarios sobre el método hegeliano que acabamos de bosquejar. Hegel concedía gran importancia a tal método, que consideraba parte integrante de su filosofía. Además, puesto que a su

[1] Ver, más adelante, la importancia de los actos de conocimiento en la filosofía de Hegel.

modo de ver la diferencia entre el conocimiento y sus objetos y, por consiguiente, entre la lógica y la metafísica es irreal, su teoría del método, aunque en un principio es una teoría lógica, también es una teoría de la realidad. Por otra parte, el método no describe simplemente la realidad; contribuye de hecho a constituir lo que describe. Es decir, que puede considerarse legítimamente que la realidad misma, en uno de sus aspectos, se comporta como la tríade hegeliana.

No obstante, muchos filósofos han sostenido que el método hegeliano no es en ningún sentido un requisito esencial para las opiniones metafísicas de Hegel, y que es perfectamente posible sostener que el universo en su estructura general es tal como lo concibió Hegel, sin abrazar al mismo tiempo la creencia de Hegel de que la dialéctica es el método único ni siquiera el más adecuado para averiguar cómo es el universo. Además, pese a las rumbosas pretensiones sostenidas en su favor, en la práctica el método sorprende por lo estéril. Hegel lo usó con aparente eficacia, pero se ha sugerido que la eficacia del método en sus manos surgió, en gran parte, de la naturaleza de los problemas a que lo aplicaba. Esos problemas eran de carácter técnico y poseían gran interés para Hegel. Pero muchos se negarían a considerarlos como verdaderos problemas. Sobre las antinomias del pensamiento que de veras intrigan y desconciertan la mente humana y arroja poquísima luz [1].

Por ejemplo, muchas personas han deseado ardientemente saber si el alma es libre. Pero en cuanto empiezan a pensar en la libertad, les intimida la fuerza de los argumentos hostiles a la libertad. Como lo he señalado en un capítulo anterior [2], todos los argumentos evidentes apoyan el determinismo, y es extraordinariamente difícil descubrir fundamentos puramente racionales para creer en la libertad. Sin embargo, a pesar de tales argumentos, casi todos nosotros estamos convencidos de ser libres. Tenemos aquí, pues, una antinomia entre nuestra convicción innata de la libertad y los argumentos, inconmovibles en apariencia, del determinismo. Aplicando el método hegeliano deberíamos ser capaces de resolver semejante

[1] Una antinomia es una contradicción. Se dice, así, que hay antinomia cuando existen dos doctrinas, cada una de las cuales parece verdadera, ya que no podemos descubrir en ellas error de raciocinio, pero que son tales que, si una es verdadera no puede serlo la otra.
[2] Ver Capítulo IX.

antinomia sintetizando las teorías opuestas y produciendo —¿qué?—. Supongo que la respuesta debería ser "produciendo libertad limitada". Pero en el pensar de muchos la libertad limitada es un concepto sin sentido —somos libres, dirían, o no somos libres, o parcialmente libres y, si somos parcialmente libres somos completamente libres con respecto a algunos de nuestros pensamientos y acciones, y no somos absolutamente libres con respecto a los otros— ni está claro tampoco de qué modo podría originarse la libertad limitada como versión sintetizada de la no libertad y de la libertad completa. Otras controversias tradicionales sobre temas respecto de los cuales los hombres han estado apasionadamente convencidos de la verdad de cada una de las dos conclusiones contrarias, y han sido capaces de encontrar argumentos especiosos en favor de sus convicciones, no se resuelven más satisfactoriamente por el método hegeliano que la controversia entre libre albedrío y determinismo.

II. BOSQUEJO DE LA POSICIÓN DE HEGEL

A. *Su doctrina negativa*

Consiste en la refutación de dos actitudes ante la realidad, muy difundidas, cada una de las cuales había sido mantenida por algún predecesor de Hegel.

1. *La realidad no es necesariamente indistinta.* La primera de esas actitudes es la de que la realidad debe ser indistinta, es decir, debe carecer de propiedades de cualquier clase. La tesis recuerda la prueba de Spinoza de que la sustancia debe ser limitada[1], con su corolario, aunque Spinoza, como hemos visto, no infirió el corolario de que la sustancia no tiene caracteres ni determinación. A grandes rasgos, el razonamiento es el siguiente: atribuir un carácter cualquiera a la realidad es limitarla, pues es negarle la no-posesión de ese carácter. Por ejemplo, decir que la realidad es redonda, o blanca o noble, es excluir de ella los caracteres de cuadratura, negrura, vileza. Pero si la realidad es limitada no puede, según se dice, carecer de ningún carácter; o mejor dicho (para expresar el mismo aserto en otra forma), debe carecer de todos los caracteres, pues

[1] Ver Capítulo IV.

atribuirle uno es privarla del opuesto al carácter atribuido. Además, la realidad debe ser incognoscible, pues ser conocido es estar dotado de limitaciones o caracteres.

A Hegel no le es difícil dar buena cuenta de esa actitud. Una realidad sin caracteres no es nada absolutamente. El "ser puro", como llama Hegel a esa realidad hipotética y sin caracteres, no está en el espacio ni en el tiempo, no es orgánico ni inorgánico, consciente ni inconsciente, materia ni espíritu. No es nada, en efecto. Pero la verdadera realidad no se reduce a la nada, porque contiene en primer término mi conciencia que está ahora pensando en ella, y, en segundo lugar, porque yo lo pienso, aunque sin mucho éxito. Posee, por consiguiente, el atributo de la conciencia, y el atributo de ser pensada por la conciencia.

2. *La realidad no es necesariamente incognoscible.* Desde que no puede probarse que la realidad última carezca de caracteres, no es inconcebible que la realidad última sea conocida. Pero, ¿qué decir de la tesis de Kant de que la realidad es de veras incognoscible, tesis que se apoya en el argumento de que, pues los objetos de nuestro conocimiento están engrillados por las formas de nuestra conciencia a las cuales deben ajustarse, nunca podemos conocer las cosas tales como son, independientemente de nuestra conciencia? Con esta posición, como ya hemos señalado, congenia naturalmente la ciencia moderna. Puede demostrarse, dice en efecto el físico, que la realidad que conocemos es en grandísima medida producto de las actividades de abstracción y proyección de nuestra mente. Como hombres de ciencia, sólo abstraemos de lo que es dado las cualidades que puede tratar en forma competente el método científico; proyectamos en lo que es dado otras cualidades a las que nada responde en la realidad externa. Así, el mundo que estudia la ciencia es un mundo fenoménico. Tras el mundo fenoménico puede existir quizá un mundo de realidad, pero la mente nunca puede penetrar en él. Hegel responde que los que postulan tal realidad no logran, de hecho, mantener intacta su incognoscibilidad. Kant, por ejemplo, sostiene que las "cosas en sí mismas" son las causas de nuestras sensaciones, y que son muchas. En otras palabras, las pensamos en términos de los conceptos de pluralidad y causalidad y no son, luego, estrictamente incognoscibles. Además, según hemos visto, concibe la cosa en sí misma como el yo moral. Hallaremos de igual manera,

dice Hegel, que toda tentativa de postular una realidad desconocida tras el mundo fenoménico conocido se contradice.

Pero, ¿por qué se habría de postular nunca tal realidad desconocida? La única función que cumple es la de ser la causa del mundo fenoménico conocido. Pero de nada sirve postular una causa desconocida. Considérese, por ejemplo, el concepto científico de electricidad. La electricidad no es más ni menos que algo postulado para explicar la realización de fenómenos eléctricos. Pero desde que no conocemos lo que es la electricidad, de nada sirve su introducción. Para ahorrar misterios, mejor haríamos en aceptar como inexplicados los fenómenos eléctricos que observamos, que invocar un principio de explicación desconocido, o sea la electricidad, para explicarlos. El razonamiento es que la realidad desconocida, introducida para explicar los fenómenos, no realiza de hecho la función requerida. Sustituye sencillamente los fenómenos inexplicados por su causa desconocida.

En conclusión: la realidad última ni es incognoscible ni carece de caracteres. ¿Cómo hemos de concebirla?

B. *Su doctrina positiva*

1. *Descripción de lo absoluto.* La realidad última que Hegel postulaba se denomina, por lo general, "lo absoluto". Lo absoluto es un principio básico de ordenación lógica que puede concebirse bajo dos aspectos.. En el mundo se expresa como principio de orden y prioridad que gobierna todas las cosas existentes; en el pensamiento y la experiencia humanos se expresa como la idea de orden del mundo. El principio no sólo se expresa universalmente a través de todo el mundo y toda nuestra experiencia; *es* el mundo que penetra. Es decir, no hay nada que no sea el principio. Por consiguiente, el principio es un todo o unidad, la totalidad de toda la existencia y de todo el pensamiento. Ese todo incluye el tiempo y todo lo que ocurre en el tiempo. Incluye, por tanto, el pasar de los sucesos que llamamos historia y la experiencia humana que es el conocimiento de los sucesos. Desde que el principio que es el todo agota el universo, y puesto que el proceso llamado historia es parte del todo, la historia debe ser algo que el todo ha proyectado

de sí mismo, de manera que el pensamiento la distingue aunque no se distingue de hecho del todo en que ocurre y al que pertenece. El conocimiento del proceso de la historia que constituye la experiencia humana es, de manera semejante, una parte proyectada del todo. El proceso de la historia o, si se prefiere, el pasar de los sucesos es así una revelación progresiva de la propia naturaleza del todo, y esa revelación adopta la forma de experiencia en mentes finitas.

2. *Significación de la autoconciencia en lo absoluto.* Pero la mente tiene conciencia de sí misma; luego, el todo es consciente de sí mismo. La actividad del todo puede concebirse, por eso, bajo dos aspectos. Proyecta de sí lo que desde el punto de vista parcial de la experiencia humana puede considerarse como distinto de sí mismo, es decir, el proceso de acontecimientos que llamamos historia, y tiene conciencia de sí mismo. Pero ambas formas de actividad y sus productos —es decir, tanto los acontecimientos conocidos como el conocimiento de ellos— permanecen dentro del ámbito del todo. Como en la autoconciencia el yo es a la vez el sujeto que conoce y el objeto conocido, así, el todo absoluto constituye, a la vez, objetos de su conocimiento exteriorizándose, y conoce los objetos que ha exteriorizado. Esos objetos no son, sin embargo, como creía Kant, los miembros de un mundo fenoménico separado de la realidad por un abismo infranqueable; permanecen para siempre dentro de la unidad autoconsciente del absoluto que a la vez los produce y los conoce.

3. *Filosofía y religión.* La característica última y algo sorprendente del principio absoluto es la de la divinidad; el absoluto, que es espíritu puro, posee, en efecto, por lo menos como uno de sus aspectos, el de la divinidad; Hegel escribe muchas veces —aunque parecería difícil conciliar el aserto de la personalidad con la noción de infinito— como si lo absoluto fuese un dios personal. Ya hemos destacado que la realidad es un todo y una unidad. Es una unidad de pensamiento como consecuencia de la afirmación de que conoce los objetos que también la constituyen; posee autoconciencia por un supuesto de las relaciones singulares postuladas entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y entre ellos y la unidad dentro de la cual se ordenan uno y otro.

La afirmación de que lo absoluto es todo esto no equivale a la nueva afirmación de que es Dios, pero no es por lo menos incompatible con ella. Las características en cuestión son, en verdad, atributos perfectamente pasibles de la divinidad. El paso siguiente, que consiste en afirmar que son de hecho atributos de la realidad, no lo da la filosofía, sino la religión. Desde que lo absoluto es todo y la filosofía es la exploración de lo absoluto, síguese que los objetos de la filosofía y de la religión son los mismos —"la noción de Dios, dice Hegel, es idéntica al ser"—, pero sus métodos son distintos. Mientras el método de la filosofía es el pensamiento, el de la religión es la intuición. Podemos tener "seguridad inmediata" de Dios y de nosotros mismos como relaciones con Dios, seguridad que aunque pueda apoyarse y aun alcanzarse por el razonamiento filosófico, es independiente de él. La filosofía es en efecto el esfuerzo sostenido para demostrar la verdad que la religión nos hace percibir inmediatamente. Así, la religión es nuestra relación personal con lo que afirma el pensamiento filosófico. La formas inferiores de la religión conciben tal relación como externa; el alma no pierde nunca el sentido de diversidad en la relación con el Dios de cuya existencia está segura. Pero la filosofía que enseña que todo es una experiencia de lo absoluto dentro de la cual se ubica, niega esa exterioridad, e insiste en que el Dios de la religión debe incluir el yo que le conoce. Las formas superiores de religión —por ejemplo, la religión de los místicos— corroboran esta conclusión de la filosofía; el místico goza una experiencia personal y directa de la unidad que demuestra la filosofía.

III. FILOSOFÍAS MONISTAS

Los argumentos en pro del monismo

Los argumentos en que se apoya la posición que acabo de bosquejar son muy diversos y tienden a ser técnicos. El monismo, que afirma que el universo es en cierto sentido un todo que es también una unidad, y que la aparente pluralidad de las cosas es en última instancia ilusoria, fue una actitud muy difundida durante el siglo XIX, y muchos filósofos monistas presentaron una cantidad de razonamientos en apoyo de lo que son en lo esencial posiciones metafísicas muy semejantes. Fichte y Schelling en Alemania, F. H. Bradley y Bernard Bosanquet en Inglaterra y J. Royce en Estados Unidos [1] fueron todos filósofos monistas cuyas concepciones del universo pertenecían a la misma escuela. Había importantes diferencias de detalle —Fichte y Schelling, por ejemplo, atacaron a Hegel—, pero desde el punto de vista del realismo moderno, clasificaríamos a los tres filósofos como campeones de la misma actitud cósmica, más o menos. Esos filósofos publicaron un considerable cuerpo de escritos filosóficos, dominado todo él por la misma tendencia metafísica. Me propongo recorrer rápidamente las principales directivas de pensamiento que conducen a la actitud monista, sin limitarse a las que siguió de hecho Hegel. De los argumentos siguientes puede decirse que todos aparecieron en las obras de algunos de los filósofos mencionados, aunque la forma misma en que están presentados aquí difiera en ocasiones de la adoptada por esos filósofos. Me propongo, en otras palabras, tratar de ofrecer lo que podría describirse como el máximo común divisor del pensamiento de los distintos filósofos, en la forma más fácil de comprender.

A. *Axioma de las relaciones internas*

Puede formularse de la manera siguiente. Las relaciones que enlazan términos son parte integrante de los términos que relacionan. Si consideramos una proposición como ésta: "El huevo de este avestruz es más grande que el de esa gallina", se diría por lo general que el hecho expresado consiste en dos entidades separadas —el huevo del avestruz y el de la gallina— y en una relación: la relación de ser más grande que, según se afirma, existe entre las dos. Los dos huevos, diríamos, son distintos uno de otro, y distintos también de la relación que los enlaza. Además, pueden entrar en esa relación y salir de ella sin sufrir ninguna alteración en su propio ser o naturaleza. Si, por ejemplo, los avestruces dejaran de poner huevos y se destruyeran todos los huevos existentes de avestruz, se diría por lo general que no hay alteración en el huevo de gallina. Esa opinión del sentido común se indica con la afirmación de que las relaciones son externas a sus términos, y eso es cabalmente lo que niega el axioma de las relaciones internas.

Tomando el ejemplo dado, los defensores de las relaciones internas señalarían que si el huevo de gallina no fuese más pequeño

[1] Fichte, 1762-1814; Schelling, 1775-1854; Bradley, 1846-1924; Bosanquet, 1848-1923; Royce, 1855-1916.

que el de avestruz, si no fuese más oscuro que el de paloma y más grande que el de gorrión, si no fuese más quebradizo que la goma y más ovalado que una bola de billar, no sería el huevo que es. De ahí que sus atributos "más pequeño", "más oscuro", "más grande", "más quebradizo" y "más ovalado" constituyen literalmente su naturaleza. Si no poseyera esos atributos sería un huevo distinto. Pero cada uno de los atributos en cuestión presupone la existencia de algo con que se relaciona el huevo en virtud de poseer ese atributo. Si no hubiese huevos de avestruz, huevos de paloma y huevos de gorrión, si no hubiese goma ni bolas de billar, los atributos del huevo de gallina no podrían ser sus atributos. Por consiguiente, la relación del huevo de gallina con las otras cosas y, por consiguiente, la existencia de esas otras cosas, constituye parte del ser o la naturaleza del huevo de gallina. Además, es una verdad en cuanto al huevo que si pasa mucho tiempo olerá mal; otra verdad es que junto con otros once huevos semejantes se venderá a chelín y medio en el mercado. Ahora bien; esas verdades acerca del huevo implican la existencia de otra clase de cosas; por ejemplo, tiempo, olor, mercados, dinero. E insisten una vez más; si esas verdades no fuesen válidas acerca del huevo, el huevo no sería lo que es. Así, toda entidad se enlaza con otras entidades por relaciones, cada una de las cuales contribuye a constituir el ser tanto de ellas como de las demás entidades con las que está enlazada. A su vez, éstas se relacionan con otras entidades más, de modo que en el universo todo está enlazado en una red de relaciones que no son distintas de las cosas que relacionan, sino que penetran en su ser y las hacen ser lo que son. Si cambiamos una cosa, cambiamos sus relaciones; y cambiamos, por tanto, todo el universo. Si cambiamos las relaciones de una cosa, cambiamos la cosa. En esta teoría, el universo puede compararse a una enorme cámara resonadora en que todo murmullo, por leve que sea y en cualquier punto, por alejado que esté, suena y resuena en el todo. Síguese que el libro cuando está sobre la mesa no es el mismo cuando está en el piso, y el reloj que está en la chimenea se modificará, por poco que sea, cada vez que muere un tigre en la selva. A primera vista la afirmación podrá parecer algo exagerada, pero es la consecuencia necesaria de toda doctrina que asevera que la realidad del universo es la de una unidad interrelacionada que es también un todo.

B. *Todos y partes*

Ya he comentado las consecuencias de la frase "unidad interrelacionada", pero la palabra "todo", empleada en este contexto, tiene un significado técnico que se debe poner en claro.

1. *Todos y agregados.* Un montón de piedras que yace al lado del camino es un agregado. Si se retira una piedra del montón, el montón no se modifica, salvo con respecto al hecho de que contiene una piedra menos. Los ingredientes, es decir, las piedras separadas del montón, no se relacionan entre sí, orgánicamente, como diría Hegel. Consideremos ahora un ser humano. Es también un agregado de ingredientes materiales —de carne, sangre, tejidos nerviosos y órganos. Pero además de ser la suma de esos constituyentes, el ser humano, como hemos visto [1], tiene personalidad propia, que es más que la suma aritmética de las partes constitutivas de su cuerpo. Tómese un corazón, un par de pulmones, un páncreas, una columna vertebral, tómese, si se desea, todas las partes principales de un cuerpo vivo, y procúrese reconstruir el cuerpo de donde se las ha tomado. La tarea resultará imposible, porque el todo al que pertenecen ha sido destruido cuando le fueron retiradas las partes, y no puede reconstruirse. Además, un corazón colocado en una mesa de disección —es decir, considerado en sí mismo, aparte del resto del cuerpo— es literalmente distinto de lo que era cuando funcionaba en el cuerpo al que pertenecía, pues está despojado de las relaciones que antes guardaba con los otros miembros y con el cuerpo como un todo. Las conclusiones son dos. En primer lugar, los todos, como opuestos a los agregados, son más que la suma aritmética de sus partes; en segundo lugar, la naturaleza de las partes está, de hecho, determinada por los todos a que pertenecen.

2. *La naturaleza de las partes está determinada por el todo.* Si un todo determina la naturaleza de las partes en virtud de las relaciones que guardan con él y él con ellas, analizar el todo en el sentido de dividirlo en sus partes componentes, es, entonces, hacer violencia a las partes. Además, habiendo aislado las partes de sus relaciones, examinarlas en este estado aislado, como lo hace el hombre de ciencia, es dar una explicación incorrecta, por insuficiente, de su naturaleza real. La concepción del todo o unidad es primordial en la filosofía monista. Importa, pues, entenderla y me atrevo a agregar

[1] Ver Capítulo XI.

unos ejemplos más que ayuden a ilustrarla. Se dice vulgarmente que el movimiento de una sinfonía es un todo o unidad. ¿Qué es lo que se quiere dar a entender exactamente con tal caracterización? Que si se quitara una de sus frases, no quedaría simplemente el movimiento menos la frase aquella, sino una simple sucesión de sonidos musicales cuyo valor estético se ha desvanecido sencillamente por haberse destruido su diseño. Un todo estético, en otras palabras, así como el cuerpo humano, no es sólo la suma de sus partes, sino algo más que la suma, y ese "más", aunque su existencia física[1] depende de la reunión de las partes, no está contenido en ellas. El todo es, en efecto, algo añadido, como la lozanía en la rosa o el buen color en la salud perfecta. Pero, precisamente porque su existencia en el mundo físico depende de las partes, la substracción de cualesquiera de ellas destruye el todo.

Consideremos ahora las partes; consideremos en particular la frase que imaginábamos se quitaba de la sinfonía. Si se la toca aisladamente, su efecto sobre el oyente es totalmente distinto del que causa cuando aparecía como parte integrante del movimiento en desarrollo de la sinfonía[2]; distinto y menos importante, menos significativo. Y como en el caso paralelo del corazón o de los pulmones separados y colocados en la mesa de disección, la diferencia surge de que la frase ha sido despojada de sus relaciones con el todo estético de que en un tiempo formó parte. Arrancada de su contexto ya no es la misma, porque su contexto –sus relaciones con el todo y con las otras partes– penetraba y hacía realmente que fuese lo que era. Así, quitar una parte de un todo estético no sólo es destruir el todo, sino alterar radicalmente la parte.

3. *Penetración de las partes por el diseño del todo.* Una manera de expresar esa situación es subrayar el hecho de que un todo estético se distingue por cierto diseño o forma, y que ese diseño o forma penetra las partes. Hemos visto en el capítulo anterior[3] que hay un sentido evidente en el cual un todo estético es la encarnación de una

[1] Subrayamos la existencia física, porque ya veremos más adelante que la doctrina hegeliana subraya la prioridad *lógica* del todo frente a las partes.
[2] Si alguien lo pone en duda puede tocar el *stretto* de una fuga de Bach o los acordes finales de la fuga sin tocar la fuga que los precede. Así tocados aisladamente, las complejidades crecientes del *stretto* culminante parecen pobres; la honda satisfacción de los acordes finales no convence. Han perdido lo que a falta de mejor término sólo puedo llamar "significado". No interesan más, mientras que antes interesaban enormemente.
[3] Capítulo XIII.

forma o diseño. La presentación del tema de una fuga de Bach, por ejemplo, no consiste por lo general más que en una docena de notas. Tocarlas al piano al azar es iniciar una cadena de procesos físicos que podrían explicar de modo bastante satisfactorio el físico y el fisiólogo. Satisfactorio en el sentido de que incluiría todo lo importante que pudiera decir de los procesos. Pero si se ordenan las notas de tal modo que forman la presentación del tema de la fuga podemos, al oírlas, estremecernos hasta el éxtasis. Los sucesos físicos y fisiológicos que de hecho ocurren, las ondas sonoras que recorren la atmósfera, las vibraciones del tímpano son las mismas en los dos casos. Sólo su secuencia es distinta. El orden y secuencia de los sucesos físicos, el diseño y forma de la obra de arte que representan es, en otros términos, un ingrediente esencial de su valor.

4. *El cuadro como un todo.* Lo mismo sucede con un cuadro. Desde un punto de vista, desde el punto de vista de la física y de la química, un cuadro es una simple colección de manchas de color dispuestas sobre una tela. El químico da un análisis adecuado de esas manchas; el físico, un análisis que va más lejos, pero quizás menos adecuado. El físico y el fisiólogo podrían decirnos también exactamente qué es lo que sucede cuando, como resultado de las ondas luminosas de determinada longitud y frecuencia que se trasladan desde el lugar donde está el cuadro hasta nuestra retina, vemos el cuadro y reconocemos que es, por ejemplo, la pintura de una mujer con gorguera blanca y vestido rojo, sobre un fondo azul y verde de colinas y árboles, que sostiene un niño sonrosado. Desde este punto de vista, la substracción de una masa de pintura del total de las manchas de color reunidas en el área que es la tela constituye una diferencia simplemente aritmética. Hay tal cantidad menos de pintura de determinado color. Pero evidentemente no es ése el punto de vista que interesa. Desde el punto de vista que interesa –es decir, desde el punto de vista del cuadro considerado como objeto de interés y valor estético–, la substracción destruye la mayor parte del interés y del valor, y lo hace así porque destruye un todo. Porque un cuadro, como el cuerpo humano y como la sinfonía, mientras que desde un punto de vista es la suma de sus partes constitutivas, es desde otro más que sus partes. Si bien depende de ellas no se lo puede resolver en ellas exhaustivamente. Por eso, quitar una parte es destruir el todo: la perspectiva, la proporción, la simetría, la armonía, en una palabra, la forma pertenecen a la esencia del todo y a todas ellas trastorna la substracción de una parte. Por

último, la parte considerada en sí misma, el drapeado de la Madonna, por ejemplo, separado de la tela y pintado o pegado en un fondo liso, si bien puede conservar cierto interés técnico para el pintor o para el crítico de arte, ha perdido su valor estético.

La personalidad humana, cuyo análisis científico hemos dado en otro pasaje [1], ilustra el mismo punto. Una persona es la suma de sus partes, depende de ellas y es sin embargo más que ellas, de modo que así como sacar el corazón no es simplemente dejar un cuerpo vivo *menos* el corazón, de igual manera retirar una facultad no sólo es dejar una mente *menos* una idea, una emoción, una memoria; es destruir una persona. Creo haber dicho bastante para aclarar el significado peculiar de las palabras "todo" y "unidad" —los dos términos que muchas veces usan uno en lugar de otro los filósofos monistas— y las importantes consecuencias que se desprenden de afirmar que el universo es un todo o unidad. Una de esas consecuencias es que no hay una sola cosa en el universo que pueda ser adecuadamente conocida o convenientemente entendida cuando es tratada (como lo es, por ejemplo, por la ciencia) en abstracto; es decir, separada del todo en que aparece. Tratarla así, insisten los hegelianos, es falsearla, pues así tratada no es la realidad misma.

5. *El todo es anterior a las partes.* Debemos subrayar dos puntos particularmente antes de rendir completa justicia a esta importante concepción. El primero es a modo de corrección. En los ejemplos dados más arriba he hablado de las partes como si se asociaran para formar un todo. La existencia física del movimiento de una sinfonía, dije, "depende, en cuanto a su existencia física, de la reunión de las partes". Como ilustración de la concepción hegeliana el juicio es incorrecto en cuanto implica que las partes preceden al todo, el cual sólo existe como resultado de su asociación. Es cierto que en la vida diaria construimos los todos reuniendo las partes, lo cual también es cierto aún cuando se trata de pintar cuadros y de componer sinfonías. Pero no es cierto en el caso de los todos mentales. Mantenemos nuestras ideas, formamos nuestros planes en conjunto antes de comenzar a expresarlos en series de acciones que los realizan, y los todos de la filosofía monística, son en ese sentido como los todos mentales; *son*, en verdad, todos mentales. Los todos subrayados por los filósofos monistas son, pues, lógicamente anteriores a sus partes. Están allí por empezar, como si dijéramos, y estando allí, proceden a expresarse en partes cuya naturaleza penetran y determinan. No es

[1] Capítulo IX.

que sus partes les den existencia en el proceso del tiempo histórico.

Supongamos que se llama al poder a un gobierno socialista avocado a un plan de reconstrucción socialista. Procede a apoderarse de los bancos, a nacionalizar el carbón, los transportes, el algodón, a establecer una oficina de inversiones nacionales. Desde un punto de vista todas estas medidas pueden considerarse como actos de gobierno separados aunque conexos. Desde otro punto de vista, distinto y más fecundo, son las expresiones externas de una política honda. Aquí, podemos decir, el plan fundamental de la concepción socialista de la sociedad penetra y determina el carácter de todo lo que hace el gobierno. Por tanto, es inmanente en todo lo que hace el gobierno. Si ignoráramos el plan fundamental, no podríamos quizá entender la interrelación entre las diversas medidas tomadas por el gobierno. Sólo cuando se las considera partes integrantes de la ejecución de una política anterior, inmanente y que sin embargo las trasciende, puede concebirse su importancia mutua. No obstante, aunque ignoráramos el plan fundamental, podríamos (de ser bastante expertos en política, o de estar dotados de una visión política bastante aguda), ser capaces de adivinar el plan partiendo de los actos.

Precisamente este trabajo de adivinación es el que procura realizar el filósofo hegeliano en relación con el plan fundamental del universo. Frente a una diversidad de hechos, objetos, personas y pensamientos aparentemente inconexos, debe tratar de incorporarlos o, mejor dicho, de verlos incorporados a los todos de que son partes y en los contextos en que únicamente pueden comprenderse. Porque, tomados aisladamente, como los tomaría la ciencia, por ejemplo, o el sentido común, no son completamente inteligibles porque no son completamente reales. Así, la tarea del filósofo es penetrar por debajo de la superficie de las cosas para adivinar el sentido y significación de lo que se halla en el fondo. Procediendo por el método de la dialéctica hegeliana, combina doctrinas opuestas hasta formar verdades llenas de sentido de que son expresiones parciales, y ve hechos en apariencia fragmentarios como partes mutuamente relacionadas de todos en los cuales únicamente poseen sentido y significación. Sus actividades pueden compararse, pues, a las de un detective ocupado en reconstruir un crimen con datos fragmentarios. Lo absoluto se desarrolla expresándose en una multiplicidad infinita de representaciones parciales. Éstas, que para el hombre práctico son los objetos y los sucesos cotidianos en apariencia aislados, son trata-

das por el filósofo como claves del plan del todo que está tras ellas y se expresa en ellas. Pero así como el crimen precede a los datos que el detective descubre y rastrea, así el todo precede a las partes que el filósofo restituye a su contexto en el todo. Para seguir la analogía un poco más lejos, el criminal concibe primero el crimen como un todo, y la concepción recibe entonces expresión en las diversas acciones requeridas para su realización. Tal, si se perdona la falta de respeto que implica la comparación, es la actividad de lo absoluto. El detective, tomando como datos las acciones, se esfuerza en inferir la naturaleza del plan, única cosa que puede darles sentido. Su actividad puede compararse, pues, con la del filósofo. Pero el todo absoluto es anterior a sus propias expresiones en la variedad del mundo de la apariencia. El hecho de que tenemos que comenzar con el mundo de las apariencias, y de que nuestro pensamiento tiene que atravesar entonces en dirección inversa las formas de desarrollo mediante las cuales lo absoluto llega a manifestarse en en él, es una limitación que surge del carácter parcial de nuestra mente, que es en sí expresión parcial de lo absoluto.

6. *Lo concreto y lo abstracto.* En segundo lugar, el todo es más real que sus partes, y más real porque es más concreto. El uso de la palabra "concreto" en este contexto es técnico. La concretez de una cosa es proporcional a la masa y riqueza de los ingredientes que contiene, al número de los elementos requeridos para hacer lo que es. Hegel hubiera criticado el tipo de universal de que son ejemplos las formas platónicas, a causa de su abstracción. Las formas, según las concibió Platón, son para Hegel, como fueron para Aristóteles, puras abstracciones de las cosas particulares que caracterizan. Y en la medida en que son abstractas no son tampoco reales. Con las leyes científicas y matemáticas sucede lo mismo que con los universales de Platón. Separadas de los casos que ejemplifican, de las cosas a que se aplican, no son nada absolutamente; separadas de sus casos no tienen ser. Pero si las leyes científicas y las verdades matemáticas, las máximas morales y las generalizaciones sociales, si toda la clase de entidades que en el capítulo X hemos denominado universales, son cáscaras vacías sin los casos, los casos no son nada tampoco sin los universales. Una cosa física, como hemos visto en un capítulo anterior[1], puede analizarse en términos de las cualidades que presenta y de los atributos que posee, y esas cualidades y atributos se deben a la presencia de los universales que la caracterizan. Despo-

[1] Capítulo VI.

jada de sus cualidades universales, de su color azul, de su dureza, etc., una cosa no sería nada absolutamente: aun cuando retuviese cierta existencia quimérica, como la sustancia de Locke[1], no sería posible conocerla. Así, volvemos a llegar a la conclusión kantiana, según la cual, si los conceptos o universales sin los particulares son vacíos, los particulares sin los universales son ciegos.

7. *Grados de realidad.* ¿Qué es real, pues? La combinación de los dos, es decir, la cosa entera en la cual lo universal y lo particular son aspectos distinguibles pero no separables. Lo "universal concreto", concreto en el sentido de que contiene y reúne en sí mismo tanto lo universal abstracto de la filosofía platónica como la materia prima de la experiencia sensorial, es el modelo de la concepción hegeliana de la realidad. Lo universal concreto, insiste Hegel, es lo dado en la experiencia, lo que existe de hecho, lo que es real. Sólo el pensamiento reflexivo es lo que después pasa a distinguir en ello los dos aspectos de universal abstracto y de particular.

Así la solución hegeliana del problema planteado por la filosofía platónica[2] sobre la relación entre lo particular y lo universal es, en efecto, la negación de la existencia del problema. Si comenzamos, dice, por concebir lo particular y lo universal como dos entidades separadas, nunca podremos reunirlas. Pero es un error concebirlas así porque no están separadas en un comienzo. En un comienzo están dadas como miembro de un todo que trasciende a ambos. El problema de la relación entre ellos no tiene, pues, más necesidad de surgir que el problema de la relación entre dos facetas de un cristal.

Si bien lo universal concreto, siendo un todo que trasciende sus aspectos abstractos, es más real que ellos, no es sin embargo completamente real. Ante una visión más honda se revela también como aspecto de un todo el cual, desde que lo abarca y trasciende, es más concreto y, por consiguiente, más real que el universal concreto que hemos estado considerando. Hegel introduce así la concepción de grados de la realidad, concepción que representa un todo más real que otro según reúna y abarque en sí mismo más elementos. La realidad completa y última sólo se encuentra en el todo que contiene *todos* los otros todos en calidad de partes suyas, logrando con eso un grado de concretez en cuya comparación vemos que los demás todos son abstractos; y lo son, porque sólo en cuanto *se abstraen* del

[1] Véase el Capítulo II.
[2] Véase el Capítulo XI.

es una mente ni un objeto sino el conocimiento de un objeto por una mente. Una mente que conoce, pero no conoce nada, no es nada; un objeto no conocido no es nada tampoco. Empezamos, pues, por una mente que conoce algo, siendo este algo el objeto conocido; empezamos, en otras palabras, por un acto de conocimiento. Reconocemos que ese conocimiento implica un distingo entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. En otras palabras, tiene dos aspectos. Pero el distingo no es algo que esté fuera del acto de conocimiento; se sitúa dentro de él. No es un distingo entre dos cosas separadas en un comienzo que se han reunido de alguna manera. Es un distingo practicado dentro de un todo entre las partes o aspectos del todo que reconocemos como contenidas en él, aun cuando distinguimos una y otro. El todo, el todo de conocimiento, es real y existe; la mente y los objetos son abstractos del conocimiento, y si se considera que poseen en propiedad existencia separada, son abstracciones falsas.

3. *La naturaleza de lo absoluto.* Si bien Hegel considera cualquier acto como un todo, un ejemplo especial y especialmente significativo de conocimiento dentro de su filosofía es lo que llamamos de ordinario autoconciencia. En el primer esbozo de la doctrina completa de Hegel subrayé el doble carácter de la idea absoluta que, exteriorizando a través de innumerables representaciones parciales de sí misma el proceso de la historia, pasa mediante esas expresiones que son en parte mentes humanas a conocer sus propias exteriorizaciones. El pasar de los sucesos que conocemos como historia le revela progresivamente, pues, su propia naturaleza. Lo absoluto se conoce a sí mismo y, como lo absoluto es todo lo que existe, no es posible que pueda conocer nada distinto de sí mismo. Además, desde que, como hemos visto, el conocimiento es un todo lógicamente anterior tanto a la mente que conoce como al objeto conocido, lo absoluto del conocimiento es lógicamente anterior al aspecto de lo absoluto que es el pasar conocido de los sucesos y al aspecto de sí mismo que es el conocerlos. Así, la mejor caracterización de lo absoluto es la que lo considera un absoluto de conocimiento.

4. *El significado de la autoconciencia.* Ahora bien: el modelo de tal concepción se encontrará en la autoconciencia. El individuo autoconsciente es a la vez sujeto y objeto. Proyecta de sí mismo tanto lo que es conocido, el yo u objeto de la conciencia, como lo que conoce, el yo consciente. Pero el individuo es lógicamente anterior tanto al yo consciente que conoce, como al yo que es objeto de la conciencia, sino como aspectos discernibles de un todo que los contiene y trasciende. Así, el yo autoconsciente ilustra a la vez el axioma de las relaciones internas y la doctrina de los todos y las partes. Además, la autoconciencia es fundamental en todo conocimiento. Toda conciencia es autoconciencia, pues no podemos conocer una cosa sin caer en la cuenta de que la conocemos. La autoconciencia es, pues, un todo dentro del cual se sitúan las demás formas de la conciencia. Por esa razón logra mayor concretez, pues incluye más que cualquier otro todo de conocimiento. Encierra, pues, de acuerdo con la teoría de lo concreto y de lo abstracto, un grado de realidad más alto que el de los otros tipos de conocimiento, todos los cuales si se los considera aparte de la autoconciencia en que aparecen, están infectados de distintos grados de abstracción. Por las razones anteriores, la autoconciencia proporciona un modelo apropiado para nuestra concepción de lo absoluto. No quiero insinuar que Hegel hizo primero un examen independiente de los hechos de la autoconciencia y luego decidió: "Así debe ser lo absoluto". Insinuó más bien que, habiendo establecido por un proceso de razonamiento lógico la naturaleza monista del universo como un todo unificado que se desarrolla a través de la expresión de sí mismo en manifestaciones parciales, encuentra en la autoconciencia humana —lo único de cuya existencia tenemos certeza máxima y, por decirlo así, visión interior—, un ejemplo muy satisfactorio de su concepción cósmica. Es natural, pues, que un expositor que se esfuerza por explicar el carácter general del universo hegeliano invoque nuestra experiencia de la autoconciencia como ayuda inmediata a la imaginación y como testimonio de la concepción. La autoconciencia, es, en verdad, un microcosmo del macrocosmo hegeliano que, por dicha, todos podemos examinar. Un importante filósofo hegeliano, el profesor Mc Taggart, recientemente fallecido, mantenía que con lo absoluto Hegel designaba ni más ni menos que una sociedad de seres autoconscientes, y aunque no es ésta la interpretación normal, indica la importancia que asumió para Hegel el concepto de autoconciencia.

IV. RESUMEN Y COMENTARIO

La filosofía de Hegel como culminación. Lo anterior constituye una breve exposición de algunas de las ideas capitales del monismo idealista. Durante el último siglo el monismo idealista gozó entre los filósofos de mayor aceptación que la que tuvo ninguna otra filosofía desde la Edad Media. Constituía el desarrollo lógico de dos corrientes de pensamiento distintas. Una de ellas es el pensamiento de los empiristas ingleses, Locke, Berkeley y Hume, la otra el pensamiento de los racionalistas del continente, Descartes, Leibniz y Spinoza. Esas dos corrientes de pensamiento, reunidas primero por Kant, fueron llevadas a su conclusión lógica por Hegel y sus secuaces. Las conclusiones de Hegel tienen, por cierto, un halo de finalidad. Es difícil imaginar cómo se podría ir más adelante dentro de la orientación que siguió Hegel.

El idealismo de Locke, Berkeley y Hume se conoce por lo general con el nombre de subjetivo, pues su principal tesis común (con algunas reservas en el caso de Locke y Berkeley) es que todo lo conocido está en la mente del sujeto que conoce. Con justicia se consideraba intolerable esa proposición, llevada por Hume a su conclusión lógica extrema en el solipsismo. El idealismo de Hegel se suele llamar de orden objetivo, porque, si bien mantiene el aserto de que todo lo que existe es mental o, por lo menos, tiene la misma naturaleza que el pensamiento, suprime la noción de la mente individual, o, mejor dicho, trasciende la mente individual en el acto del conocimiento, que no es más que un aspecto de todo el conocimiento. El acto de conocimiento tiene un aspecto objetivo así como uno subjetivo y desde que, como hemos visto, el conocimiento es la realidad última del universo hegeliano, el conocimiento puede recibir con justicia el título de objetivo: es decir, su existencia no depende de ninguna mente particular. Al contrario, la mente misma no es más que un aspecto parcial del conocimiento objetivo. Del mismo modo, la existencia del objeto no depende, como en Berkeley, de que sea conocida. Es parte integral del conocimiento y luego de la realidad.

Así, el idealismo de Hegel no se encuentra con el callejón sin salida que es el solipsismo, adonde van a parar los idealistas subjetivos, pues trasciende el distingo entre mente individual que conoce

y otras mentes individuales, que los primeros idealistas habían considerado definitivo.

Las diferencias entre la pluralidad de cosas del mundo ingenuo se resuelven de manera análoga por medio del axioma de las relaciones internas. El universo no es, como sostenía Leibniz, por ejemplo, unas colonias de unidades separadas con experiencia, o como sostenía Platón, un conjunto de formas vagamente ordenadas bajo la forma del bien, o, como sostenía Kant, una colección de cosas en sí o noúmenos: es una unidad sustancial única que en el ámbito de su ser comprende el mundo de la apariencia en el cual se expresa. El monismo idealista objetivo afirmado por la metafísica de Hegel es, en efecto, el bosquejo más comprensivo del universo que haya trazado hasta hoy filósofo alguno. Si es verdadero puede alardear con justicia de explicarlo todo, no sólo todo lo que existe sino también toda mente que conoce, en términos de su principio fundamental, lo absoluto.

Comentario crítico. Pero, ¿es verdadero?

La crítica detallada no está incluida dentro del alcance ni de la intención de este libro. Con todo debo, en justicia, prevenir al lector que carece de conocimiento previo del tema, que la filosofía hegeliana, dominante en el siglo XIX, ya no lo es hoy. La crítica del axioma de las relaciones internas ha hecho recelar de su monismo, mientras que el examen minucioso que los filósofos modernos han practicado del problema de la percepción ha resultado perjudicial a su idealismo. Si, por ejemplo, la opinión realista de la percepción que describimos en el Capítulo III es correcta en lo esencial, la existencia de los objetos de la experiencia sensorial no depende entonces de ninguna mente; una interpretación del universo en términos mentales, que insiste en que el conocimiento es un carácter cósmico universal, ya no puede sostenerse. Así, por una razón u otra, la mayor parte de los filósofos pondrían reparos al hegelianismo. A decir verdad, el universo monista no congenia con el temperamento general de nuestros tiempos. Hay algo muerto y estático en lo absoluto hegeliano para un espíritu del siglo XX. Debemos conceder en justicia que se puede responder a la acusación de estatismo. No porque el universo sea un todo completo y unificado, dicen los hegelianos, ha de ser un todo estático o finito. Por el contrario, es siempre nuevo en su continua expresión de sí mismo en términos finitos y, desde que ninguno de sus términos puede ex-

presarlo adecuadamente, cada expresión de sí mismo es distinta. Pero viendo que, aunque inmanente en cada expresión parcial, retiene, sin embargo, su carácter de totalidad infinita, no podemos suponer que cambie en sí mismo, es decir, que tenga carácter histórico, pues la historia presupone el cambio en lo que registra. Esta concepción ha recibido diversos ataques bajo el nombre de "universo en bloque" de parte de William James y los pragmatistas [1] —William James motejó a lo absoluto, con su intimidad que todo lo abarca, de "una gran pensión de playa sin dormitorios individuales en donde refugiarnos de la gente del lugar"—, por los realistas y por los neoidealistas modernos. La atacan porque, situando lo absoluto con el cual se identifica la realidad detrás y más allá de nuestra experiencia finita, hace que la realidad trascienda nuestra experiencia, y excluye así la posibilidad de que la conozcamos; pues convirtiendo lo absoluto en la fuente inmanente de donde surge todo pensamiento, así como en el mar cósmico en que se sumerge todo pensamiento, la premisa universal de la experiencia, así como su síntesis final, hace inexistente el progreso e ideal el cambio; y porque, por esa misma razón, la realidad se convierte en la encarnación del pensamiento como estructura pasiva, y no en la expresión del pensamiento como principio activo.

En general, para el siglo xx el hegelianismo parece empequeñecer la individualidad, reducir al mínimo las diferencias entre las cosas, no dar bastante cabida a la existencia e integridad de los hechos brutos humildes (por ejemplo, al hecho de que el anotador en que estoy escribiendo está dos dedos a la izquierda del tintero), y en no dar bastante cabida al cambio.

Así, no es fortuito que los filósofos que con mayor justicia pueden considerarse quizá como legítimos descendientes de Hegel, los neoidealistas italianos Croce y Gentile, aun manteniendo la opinión de que la mente es fundamental en el universo, sustituyen el "pensamiento" del hegelianismo por un proceso dinámico de "pensar" activo. Eliminan de la base de las cosas el absoluto terminado y se concentran en la inmediatez de nuestra experiencia individual cambiante. Para ellos la mente activa que se crea a sí misma y crea el objeto, es literalmente lo único que hay en el mundo; fuera de la mente no hay nada, ni un absoluto que todo lo engendre en un comienzo, ni un absoluto que todo lo absorba al fin. La falta

1 Véase, en el Capítulo XVI, la exposición del pragmatismo.

de espacio me prohíbe exponer esta actitud, la elaboración más reciente del idealismo. Aquí, pues, tenemos que despedirnos de las filosofías idealistas.

La traducción clásica de Hegel es *La ciencia y la lógica*, de Struthers. Son importantes obras expositoras y críticas: *La lógica de Hegel*, de William Wallace, y *La filosofía de Hegel*, de W. T. Stace. — F. H. Bradley, *Apariencia y realidad*, y J. Mc Taggart, *La naturaleza de la existencia*, son las dos obras más importantes escritas por filósofos ingleses que pertenecen a la escuela objetiva realista. También puede estudiarse *Conocimiento y realidad*, de Bernard Bosanquet. — A. C. Efing, *Idealismo*, tiene una crítica completa de idealismo objetivo; será particularmente provechosa la lectura del Capítulo LV, acerca de la teoría de las relaciones internas.
MOOG. — *Hegel y la escuela cartesiana.*
KORN. A. — *Filósofos y sistemas.*

CAPÍTULO XVI

EVOLUCIÓN Y APLICACIONES DEL HEGELIANISMO

1. EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y EL ERROR: EL PRAGMATISMO

Introducción. Convendrá introducir a esta altura un capítulo sobre la verdad y el error, uno de los problemas más debatidos de la filosofía, pues una de las más difundidas teorías de la verdad, la teoría de la coherencia, presupone y apoya la visión monista del universo, descrita en el capítulo anterior. Tres son, a grandes rasgos, las principales teorías de la verdad, a saber: la teoría de la correspondencia, la teoría de la coherencia y la teoría pragmática. Hablaré sucesivamente de cada una de ellas. El examen adecuado de cualquier teoría de la verdad suscita problemas metafísicos, así como su admisión obliga al que la admite a adoptar determinada posición metafísica. En términos generales, los realistas sostienen la teoría de la correspondencia, los idealistas la teoría de la coherencia, y los pragmatistas la teoría pragmática. No obstante, me propongo formular y en lo posible discutir esas teorías sin recorrer más terreno metafísico que el absolutamente necesario. Un estudio desarrollado según este plan, si bien se expone, como es de imaginar, al reproche de superficialidad, reúne ventajas notables desde el punto de vista de la claridad. Además, con excepción del pragmatismo, del que daremos alguna información en la segunda parte de este capítulo, las posiciones filosóficas en que se basan las teorías que hemos de discutir, han sido tratadas con más o menos detalle en otros capítulos.

Formulación de la teoría de la correspondencia. Me propongo introducir la formulación de esta teoría enumerando ciertas consideraciones sobre las cuales se base. La verdad de esas consideraciones parece evidente al autor, aunque todos los filósofos distan

mucho de admitirlas. En particular, los partidarios de la teoría de la coherencia y de la teoría pragmática rechazarían algunas, como veremos en breve. Creo, no obstante, que luego de meditar sobre ellas, el sentido común estaría dispuesto a aceptarlas.

En primer lugar, la verdad no es una propiedad de los hechos, sino de los juicios o proposiciones. En segundo lugar, el hecho de que se crea o no se crea en un juicio o proposición no influye en el problema de su verdad o falsedad. Durante cientos de años casi todo el mundo creyó en la verdad de la proposición "La tierra es plana". Pero el predominio de esa creencia no hizo verdadera la proposición. La verdad y la falsedad de las proposiciones y de los juicios es, pues, independiente de la creencia: son también independientes de toda actitud por parte de una mente o conjunto de mentes. En tercer lugar, aunque la verdad es propiedad de los juicios o de las proposiciones, el que el juicio o proposición posea o no la propiedad de ser verdadero depende de algo distinto del juicio o la proposición; depende de la existencia de cierto hecho o conjunto de hechos. Así, la proposición: "Hay un guijarro de color azul y de una pulgada de diámetro que roza el lado este de la cuarta columna, contando desde tierra, del muelle de South Parade en Southsea" resulta verdadera o falsa por la existencia o la no existencia del guijarro que posee esas características y ocupa esa posición. En cuarto lugar, y llegamos ahora a la formulación de la teoría de la correspondencia, un juicio o proposición es verdadero si hay una realidad tal como la que la proposición afirma o el juicio juzga, y solamente cuando la hay. Por eso, el sentido de la verdad es correspondencia con la realidad. En quinto lugar, el sentido de la verdad, así definido, es distinto de la realidad cuya existencia hace que la proposición sea verdadera. También es distinta de las consideraciones que nos llevan a contemplar la proposición como verdadera. Por ejemplo, muchas veces se nos puede inducir a creer que una proposición es verdadera porque la creencia nos da satisfacción afectiva, y podemos y muchas veces lo hacemos, aducir razones que no tienen validez o fabricar pruebas en favor de la proposición, por la satisfacción afectiva que proporciona su creencia en ella. "Satisfacción afectiva" no es, sin embargo, lo que entendemos por verdad, y el hecho de que tal creencia la proporcione no hace verdadera la creencia. El sentido de la verdad es también distinto de la manera en que llegamos a descubrir que una proposición es verdadera. Por ejemplo, el sentido de la verdad de

la proposición "El tren parte de King's Cross a las 10 a.m. para Edimburgo" es que existe un hecho físico complejo, expresado por la oración empleada al enunciar la proposición, y que ese hecho físico complejo corresponde a la proposición. Pero llego a *creer* que la proposición es verdadera de resultas, porque he buscado el tren en el horario, y llego a *saber* que es verdadera estando en King's Cross, y viendo que el tren para Edimburgo deja la plataforma a las 10 a.m. Como he dicho antes, cuando pienso en esas consideraciones me parecen evidentes y espero que, al pensarlas, la mayor parte de mis lectores esté de acuerdo con ellas. No obstante, es sumamente difícil al debatir el problema de la verdad y el error no hacer supuestos o inferencias que, explícita o implícitamente, nieguen algunas de ellas.

Limitaciones de la teoría de la correspondencia. En pro de la opinión de que el sentido de la verdad es correspondencia con el hecho, puede decirse que eso es precisamente lo que la mayor parte de la gente entiende por la palabra "verdad", cuando hace juicios comunes en el curso de su vida diaria. Tomemos por ejemplo el caso de un juicio perceptivo común. Si juzgo "este libro es rojo", la mayor parte de la gente convendría en que lo que deseo afirmar es que tengo ante mí un objeto –el libro– y que ese objeto es rojo, y convendría, además, en que mi juicio es verdadero con tal que yo tuviera ante mí un objeto como el que el juicio describe. Pero es evidente que esa actitud implica una teoría realista de la percepción, o sea, implica que los libros son cosas que existen, que tiene sentido describirlos como rojos, y que los aprehendo directamente mediante mis órganos sensoriales. También implica, probablemente, que el libro es independiente del acto de aprehenderlo, y que es lo que es aparte de sus relaciones con todas las otras cosas del universo y con el universo como un todo. La teoría de la correspondencia niega, pues, implícitamente, el axioma de las relaciones internas.

Ahora bien: los filósofos idealistas no creen en ninguna de esas cosas. Creen que nuestra aprehensión del libro como objeto aislado es parcial, imperfecta y engañosa, y que nuestro conocimiento más pleno es, para citar uno de ellos, "una revolución que arrebata el libro y lo sustituye por determinadas conexiones entre determinados conceptos universales". Tampoco creen que el libro pueda aislarse de sus relaciones o considerarse como una entidad que existe separadamente. Si la existencia del libro depende de sus relaciones con

otros objetos, algunos de los cuales son desconocidos y si, en consecuencia, no conocemos el libro en su integridad exactamente como es, no podemos conocer completamente el hecho al que debe corresponder nuestro juicio. Es claro, pues, que la teoría de la correspondencia no puede ser sostenida por un monista o por un idealista. Dicho en otra forma, sólo si nos contentamos con una teoría realista de la percepción que no se aparte demasiado radicalmente de los dogmas del sentido común, podemos mantener de manera consecuente la teoría de la correspondencia en su forma simple.

Argumentos en favor de la correspondencia. No obstante, la consideración de que la correspondencia nos brinda con un sentido de la verdad que es precisamente el que queremos tengan nuestros juicios es muy importante, y constituye un sólido argumento en favor de la teoría. Cuando juzgo "hay veinte personas en la pieza", lo que creo estar afirmando es un hecho: la presencia de veinte personas. Si el número presente fuera veintidós, consideraría mi juicio falso, porque no ha llegado a corresponder a ese hecho.

La correspondencia es también el criterio obvio cuando, frente a dos juicios rivales, queremos saber cuál de los dos es el más verdadero. Si, por ejemplo, A dice que B mide un metro y ochenta centímetros y C dice que B mide un metro y setenta y cinco centímetros, y tomamos una cinta métrica y medimos la altura de B y hallamos que la cinta métrica demuestra que es de un metro y ochenta, es obvio que existe un sentido en el que el juicio de A es más correcto que el de C. Y el sentido de la palabra "correcto" aplicado al juicio de A es que el juicio corresponde a la medida dada por la cinta métrica de algo que podemos caracterizar como "hecho bruto", mientras el juicio de C no corresponde.

Verdad es que esa prueba es puramente empírica, que hemos adoptado la escala de metro y centímetros como forma práctica de medir, y que la altura de un metro y ochenta centímetros que da la cinta métrica puede, pues, ser una altura que sólo existe en relación con nosotros mismos. Aun así, concedido todo esto y concedido, en consecuencia, que el juicio verdadero al que hemos llegado puede carecer de sentido y significación completos, queda todavía una acepción importante en que la teoría de la correspondencia, cuando la prueba de la correspondencia se aplica a determinar las verdades relativas de los juicios de hechos aislados, expresa exac-

tamente lo que queremos decir cuando declaramos que uno de ellos es "el más verdadero".

Los juicios históricos. La teoría de la correspondencia presenta también la ventaja de proporcionar un sentido de la verdad cuando se aplica a los juicios históricos.

Si juzgo que Nelson recibió un balazo en el pecho, mi juicio es verdadero, ante todo por su correspondencia con el sentido de ciertas palabras escritas en la página de un libro de historia. Admitimos que hasta aquí el juicio no nos lleva muy lejos. Deseamos saber cómo han llegado a figurar allí esas palabras. Dicho en otra forma, ¿cómo se llegó a pronunciar el juicio que encierran? Probablemente por un hecho que alguien presenció. El juicio sólo puede ponerse en duda si el hecho fue distinto de lo que afirma. El hecho podría ser, o bien (1) que Nelson no recibió el balazo, o bien (2) que no lo recibió en el pecho. No parece que se pueda poner en duda que la única manera de cerciorarnos de cuál de esos tres juicios (Nelson no recibió el balazo, Nelson no recibió el balazo en el pecho, y Nelson recibió un balazo en el pecho) es verdadero, es apelar al testimonio de testigos presenciales. Si hubo una vez un hecho cuya percepción por un testigo presencial correspondía al juicio "Nelson recibió un balazo en el pecho", el juicio es entonces verdadero debido a ese hecho histórico y no a ninguna otra razón.

Objeciones contra la teoría de la correspondencia. Consideremos ahora las objeciones contra la teoría de la correspondencia. Tenemos en primer lugar la objeción, a la que ya nos hemos referido, de que la teoría de la correspondencia implica una teoría algo simple de la percepción y sólo es sostenible sobre esa base. No está claro qué peso debamos dar a tal opinión. Aunque los libros rojos no existan, o aunque no los percibamos en la forma sencilla que supone el sentido común, no por eso se infiere que el sentido de la verdad no es la correspondencia al hecho. Lo que sucederá en ese caso es que hemos de revisar nuestras ideas sobre la constitución de los hechos y que se habrán de modificar muchos juicios aceptados generalmente como verdaderos. Pero no se infiere que el sentido que da a la verdad la teoría de la correspondencia no sea el correcto, sólo porque muchos juicios que estamos acostumbrados a pensar verdaderos resulten falsos. Como ya hemos visto, la mayor

parte de las teorías filosóficas trae aparejada la conclusión de que nuestras ideas ingenuas son erróneas: no deja de ser injusto aducir semejante conclusión como reproche especial contra la teoría de la correspondencia.

Aristóteles fue el primero en sugerir una objeción más seria contra esta teoría. Puede formularse en pocas palabras de la manera siguiente: la teoría de la correspondencia afirma que un juicio es verdadero si corresponde a un hecho. Pero el hecho es conocido o desconocido. Si es desconocido, no podemos saber si el juicio le corresponde. Si es conocido, lo menos que se puede decir es que resulta innecesario para hacer un juicio sobre él, referirnos al hecho conocido para establecer que el juicio sobre él es verdadero y luego de haber establecido que lo es, inferir que el hecho que afirma debe existir. Porque la conclusión de que el hecho existe porque el juicio que lo afirma es verdadero, debe haberse admitido ya en el curso del raciocinio requerido para establecer la conclusión. Pues si no se lo ha admitido, el raciocinio no puede proseguir con validez. La dificultad es semejante a la que trae aparejada el representacionalismo [1]. O bien conozco directamente el hecho al que ha de corresponder mi juicio verdadero, o bien no lo conozco. Si lo conozco directamente, ¿qué necesidad tengo de pronunciar un juicio verdadero sobre él para que el juicio pueda corresponderle? Si no lo conozco directamente, ¿cómo he de conocer que mi juicio le corresponde? La teoría postula de hecho dos entidades, A y B, de las que conocemos A pero no B; pero si no conocemos B, nunca podemos saber que B corresponde a A. Un juicio verdadero, pues, es superfluo o no está autorizado. Aunque admitiésemos la validez de tal objeción, no es seguro que sería fatal para la teoría de la correspondencia. El hecho de que la teoría implica un rodeo para establecer algo que debe suponerse conocemos ya, no trae aparejada la conclusión de que el sentido de la verdad no es correspondencia con el hecho.

La coherencia y el idealismo monista. La teoría de la coherencia sostiene que el sentido de la verdad es coherencia con la estructura general de creencias sobre el universo como un todo. Abogan por ella generalmente los filósofos idealistas, y constituye parte esencial del idealismo monista expuesto en el capítulo ante-

[1] Ver Capítulo II.

rior. Para el idealismo monista la correspondencia del juicio con los hechos no es ni puede ser el sentido de la verdad puesto que, en la acepción estricta del término, no hay hechos a los que puedan corresponder los juicios. Para un hegeliano, un hecho aislado, arrancado de su contexto, no es absolutamente un hecho verdadero, y, por tanto, ningún juicio que procure corresponderle puede ser verdadero. Tomemos un hecho como el constituido por la particular mancha cuadrada y roja que estoy mirando en este momento. Los defensores de la teoría de la coherencia no negarán que "la mancha es cuadrada y roja" sea en sí un juicio verdadero: pero negarán que la mancha así concebida sea un elemento real del mundo. Por las razones dadas en el capítulo anterior declararían que es una abstracción. Para dar una explicación suficientemente completa de la mancha cuadrada y roja en el medio en que aparece cuando la estamos experimentando, tendríamos que incluir dentro de la explicación, dicen los hegelianos, todas las relaciones que la mancha guarda con su medio, pues si no guardara esas relaciones con el medio general en que aparece, no sería la mancha que es, sino otra distinta. El hecho de que la mancha aparece en un medio tiene, pues, fundamental importancia para comprender la realidad.

Como hemos visto, para el idealista hegeliano, todo lo existente existe en un sistema que, en última instancia, es lo absoluto. En un sistema así concebido cada cosa implica todas las demás y es implicada por ellas. En consecuencia, sólo conocemos de veras una cosa cuando entendemos todo lo que implica: no puede ser completamente verdadero ningún juicio formulado sobre una cosa que no tome en cuenta todas las otras cosas que aquélla implica. Para decirlo en pocas palabras, podemos afirmar que cada cosa se trasciende a sí misma para abarcar todas las demás, con las cuales está en relación. Luego, no puede ser verdadero ningún juicio que presuponga su existencia aislada. Ahora bien: los juicios que la teoría de la correspondencia declara verdaderos entrañan esa presuposición.

Juicios significativos y no significativos. Esa conclusión se encierra, por lo común, en el aserto de que los juicios sobre hechos físicos o históricos aislados carecen de significado. El sentido de la expresión "carencia de significado" aplicada a un juicio, puede asirse con la mayor rapidez, si tomamos como ejemplo extremo de un juicio no significativo, el caso de un hombre que juzga que en 1934 el nombre del ministro de Hacienda empezaba con Ch, pero cree que el ministro era Mr. Churchill[1]. Podría decirse que hay un sentido formal en que tal juicio es verdadero. Pero si es que presupone y expresa una creencia falsa, carece de significado. Ahora bien, es fácil ver que en este caso el término "carencia de significado", aplicado a un juicio, quiere decir, entre otras cosas, que la persona que hace el juicio ha pasado por alto todas las relaciones de la cosa a que se refiere el juicio con las demás cosas. En nuestro caso, el "pasar por alto" la lleva a error tan pronto como va más allá del juicio hecho y procede a hacer otros. Pero, en opinión de los críticos idealistas de la correspondencia, no hace más que proporcionar un ejemplo notorio de un defecto común a todos los juicios ingenuos: pues precisamente este mismo reproche de falta de significado es el que formulan los defensores de la teoría de la coherencia contra los juicios ordinarios del sentido común y de la historia.

Para advertir el alcance de esta crítica, consideremos con mayor detalle, como ejemplo de juicio histórico, el juicio de que Nelson recibió un balazo en el pecho. Podría hacer ese juicio una persona totalmente ignorante de la historia inglesa; es claro, no obstante, que hay cierto sentido en el cual sería verdadero. Pero sin duda no llegaría a la *concepción plena* de lo que entendemos por verdad. Nadie negará que el significado del juicio "Nelson recibió un balazo en el pecho" aumentaría si supiéramos qué clase de hombre era Nelson, qué es lo que estaba haciendo a bordo, cómo llegó a recibir el balazo, y circunstancias análogas. Es claro que tal conocimiento entraña el conocimiento de las relaciones de Nelson con el contexto de la historia, y decir que un juicio no es significativo quiere decir, pues, que es un juicio acerca de algo arbitrariamente abstraído de su contexto con el fin de ser juzgado. Precisamente en la medida en que ese algo no es enteramente real los defensores de la teoría de la coherencia dirían que el juicio sobre ello no puede ser enteramente verdadero.

El todo es más que la suma de sus partes. Pero sigue una crítica más. A propósito de otro punto he procurado demostrar[2] que el conocimiento completo de un hombre no puede lograrse nunca reuniendo un número infinito de explicaciones científicas teóricamente completas de sus varios aspectos, debido a que un hombre

[1] El ministro aludido era Neville Chamberlain.
[2] Véase el **Capítulo IX.**

es más que la suma de las varias secciones o aspectos suyos que estudia la ciencia. Análogamente, el conocimiento pleno de todos los hechos que pueden haber ocurrido durante un período histórico, podría decirse, dista mucho de constituir la comprensión real del período. Porque un período histórico es más que los hechos aislados que contiene; es un todo que incluye los hechos, pero los trasciende. El buen estudiante logra "la comprensión general", como podríamos llamarla, de este todo. A la luz de esa comprensión está en condiciones de medir la importancia relativa de tales acontecimientos, de estimar la influencia de las personalidades, de dar cabida al juego de causas y motivos, de rastrearlo y de desplegar ese tipo de familiaridad con los acontecimientos y con sus causas que denotamos con la frase "comprensión del período". Esa "comprensión general" será distinta en los distintos historiadores, de modo que no habrá dos historiadores que den la misma impresión sobre ningún período determinado. Pero aunque las impresiones producidas por dos historiadores sean distintas, cada cual puede ser verdadera e igualmente verdadera. No podemos, dicen, negar la aplicación de la palabra verdad a esta comprensión general; pero, como la comprensión general es algo que está por encima de los juicios diversos sobre los hechos históricos aislados que entran en su formación, no es posible establecer su verdad con solo la correspondencia.

Otro ejemplo: el libro tercero de Euclides contiene un número de proposiciones perfectamente verdaderas acerca del "círculo como tal", considerado como figura aislada, y sería posible aumentarlas de manera de conocer todas las verdades sobre el "círculo como tal". Pero esas verdades no constituyen toda la verdad sobre el círculo. El círculo es también una sección cónica y guarda relación con las hipérbolas, parábolas y otras secciones cónicas. De ahí que quedan otras verdades que podemos verificar acerca del círculo considerado como miembro de un todo o serie, y que están por encima de las verdades acerca del círculo "como tal", y no podemos establecer esas verdades nuevas sobre el círculo como miembro de un todo o serie considerando simplemente la verdad como correspondencia entre juicios y hechos aislados, o entre juicios y percepciones de hechos aislados.

La verdad acerca de una cosa no es, en efecto, un agregado de todos los juicios verdaderos sobre ella. Los juicios verdaderos pueden ser formalmente verdaderos, pero son incompletos, y, en

la medida en que los juicios particulares deben y tienen que quedar por debajo de la verdad entera acerca de una cosa, falla, dicen los idealistas, la teoría de la correspondencia.

Consideraciones en favor de la teoría de la coherencia. Ahora bien: la teoría de la coherencia no pretende darnos toda la verdad sobre una cosa, pero, dicen sus defensores, explica el hecho de que los juicios aislados y parciales sobre sus diversos aspectos no constituyen ni pueden constituir la verdad entera sobre la cosa; y lo que es más, que no pueden pretender ser enteramente verdaderos. Porque si como sostienen los hegelianos la realidad puede considerarse como un todo orgánico, cuyas partes guardan con él relación teleológica, si ningún hecho puede ser entendido por sí mismo, sino sólo en relación con el todo de que forma parte, es bien claro que no podremos saber si es verdadero ningún juicio sobre una parte cualquiera de la realidad si no sabemos qué quiere decir el todo. Y como eso es humanamente imposible, parecería que nunca podemos saber si son completamente verdaderos los juicios aislados sobre cosas particulares. Esa tesis tiene el mérito de satisfacer las exigencias de una cantidad de opiniones metafísicas distintas.

Supongamos, por ejemplo, que nos han convencido los argumentos empleados en el Capítulo X en apoyo de la existencia de formas platónicas tales como las formas de verdad, justicia y belleza. Las formas mismas no pueden ser nunca conocidas por completo: de ahí que nunca puede conocerse si son completamente verdaderos los juicios sobre cosas particulares que participan en esas formas y que, en virtud de su participación, comprenden un elemento en última instancia incognoscible. Esa conclusión cuadra con la experiencia práctica. Las diferencias de opinión con respecto a los méritos de las obras de arte son en apariencia numerosas e irreconciliables; sólo un dogmático estaría dispuesto a sostener la verdad absoluta de cualquier juicio estético particular. Pero tales diferencias son lógicas precisamente si las obras de arte, en virtud de su participación en la forma de belleza, contienen un elemento incognoscible.

Pero aunque la teoría de la coherencia le niegue verdad absoluta a todo juicio artístico, se pretende que proporciona un criterio útil por referencia al cual podemos graduar los distintos juicios con respecto a los grados de verdad que los caracterizan, de

manera de distinguir los que son más verdaderos de los que lo son menos. Porque la concepción de grados de la realidad, descrita en el capítulo anterior, trae aparejada, evidentemente, la noción de que puede haber grados de verdad. Hay un caso célebre al que se refieren con frecuencia los textos filosóficos, el del chino que concurrió a un concierto y se levantó para retirarse después que la orquesta hubo templado los instrumentos, pues creyó que en eso consistía el concierto. Luego, aunque se puede insistir en que no conocemos criterio fijo que permita dictaminar como falso el juicio estético implícito en la partida del chino, es menos probable que sea verdadero que el juicio que prefiere el concierto, desde que es incompatible e incoherente con el consenso general de la opinión musical. Así, en lo práctico, el criterio de la verdad de un juicio se transforma en la teoría de la coherencia por personas que están en condiciones de juzgar.

Objeciones contra la teoría de la coherencia. Desgraciadamente la teoría de la coherencia cuenta con objeciones no menos enérgicas que las que hemos señalado en el caso de la correspondencia. En primer lugar, la teoría de la coherencia, como hemos visto, afirma que ningún hecho por separado es absolutamente real, ningún juicio sobre un hecho puede ser absolutamente real. El único juicio que tendría probabilidad de incluirlo todo absolutamente, es decir, que tomaría en cuenta *todas* las relaciones del hecho al que se refiere el juicio con todo lo demás del universo, sería un juicio que lo absoluto formulara sobre sí mismo, y, por consiguiente, sólo a un juicio de esta suerte se podría aplicar la clasificación de "absolutamente verdadero".

El argumento de que, hasta conocer la realidad como un todo, no podemos nunca conocer completamente la verdad de ningún juicio particular, se aplica inevitablemente a la teoría de la coherencia. Por sus propias premisas, pues, nunca podemos saber si la teoría de la coherencia es verdadera. Naturalmente, cabe responder que la coherencia retiene su valor como criterio de verdad de los juicios prácticos en casos en que no se requiere la verdad absoluta. Con todo, las fallas de la teoría de la coherencia son más palpables, como ya lo hemos advertido, en los juicios prácticos. Desprecia la verdad de los juicios aislados acusándola de ser puramente formal y carente de "significado". ¿Qué peso tiene esa acusación?

Traté de indicar más arriba el sentido en que se usa la palabra "significado". No puedo pretender que el intento tuvo mucho éxito. Debemos reconocer que "significado" es una palabra ambigua, cuyo sentido preciso podemos muy bien dudar de que sea el mismo que queremos expresar con la palabra "verdad". En efecto, significado es una cosa y verdad otra. En ciencia sucede a veces que es posible considerar que cada una de las diferentes hipótesis proporciona una explicación igualmente probable de ciertos hechos o que pueden darse varias explicaciones posibles de ciertos fenómenos, cada uno de los cuales se ajusta suficientemente a la estructura general de nuestras creencias y opiniones sobre lo que es probable previamente y por otros motivos. Ahora bien; creo que todas esas hipótesis y explicaciones podrían denominarse con justicia igualmente significativas. Con todo es bastante claro que, al llamarlas significativas no queremos insinuar, en absoluto, que son necesariamente verdaderas.

Crítica de los sistemas consecuentes consigo mismos. Podría decirse que la noción de "consecuencia" más que la de "significado" es la que mejor expresa en la práctica el sentido de coherencia. La consecuencia es algo que por lo regular predicamos de las hipótesis, interpretaciones, explicaciones y teorías.

En este círculo de ideas, la palabra "consecuente" puede referirse a la consecuencia general de una teoría con todo el conocimiento existente o a la consecuencia interna de la teoría consigo misma. Consideremos cada posibilidad por separado. Como atestiguan las páginas anteriores, varios sistemas filosóficos se han empeñado de tanto en tanto en explicar y describir el universo, y cada uno de ellos, en la medida en que es consecuente con todo el conocimiento existente, puede considerarse igualmente verdadero, en el caso de que equiparemos verdad y consecuencias. Es claro que todos esos sistemas no pueden ser verdaderos. Uno puede serlo y en ese caso los demás deben ser falsos. Ahora bien; es evidente que el verdadero debe poseer cierta característica que falta en los demás, o sea la de cuadrar con los hechos. Es también evidente que la teoría de la coherencia, si se la interpreta en términos de consecuencia general, no proporciona medios de conocer esa característica, ni de discernir la teoría consecuente verdadera de todas las diversas teorías consecuentes falsas. Con tal de ser todas igualmente consecuentes, según la teoría de la coherencia son todas

igualmente verdaderas. Pero que lo sean es, sin duda, un defecto de la teoría de la coherencia.

El criterio de consecuencia interna no es más eficaz que el de consecuencia general. Han sostenido algunos filósofos que los sistemas son verdaderos no precisamente porque son coherentes con nuestro conocimiento general del universo, sino porque sus partes son consecuentes unas con otras. Constituye una objeción fatal contra esta actitud el hecho de que ha habido varios sistemas filosóficos perfectamente consecuentes consigo mismos que no obstante contradecían uno al otro. Cada uno de ellos, en la teoría de la "consecuencia interna" tendría que ser considerado como igualmente verdadero. De hecho, no obstante, es harto probable que ninguno de ellos sea verdadero.

Análogamente hay una cantidad de sistemas de espacio, el espacio de Euclides o el espacio de Riemann, cada uno de los cuales es, en teoría, consecuente consigo mismo. Pero hay evidentemente un sentido en que uno de esos sistemas del espacio corresponde a los hechos y los demás no. Así, la correspondencia con los hechos proporciona una condición superior que debe satisfacer aun el sistema que presente más consecuencia consigo mismo.

Respuesta a las críticas: argumento de la totalidad. Es claro que, en respuesta, los defensores de la coherencia podrían insistir en que los sistemas filosóficos y especiales que, aunque parezcan tener consecuencia interna a la luz de nuestro conocimiento actual, son, sin embargo, falsos en el sentido que la teoría de la correspondencia da a la palabra "falso" (es decir, que no llegan a corresponder a hechos conocidos), no son realmente inconsecuentes sino sólo en apariencia. Sólo porque son incompletos, dicen, poseen una falsa apariencia de consecuencia interna.

El razonamiento procede en esta forma: cuanto más se extienden las fronteras de nuestro conocimiento, más parecerá que sólo un sistema es de veras coherente y que sólo un sistema es, por tanto, verdadero en última instancia. Otros sistemas, que parecían ser coherentes con el sistema de conocimiento que poseíamos antes, resultarán incapaces de asimilar nuevos hechos acerca del universo, o sólo serán capaces de asimilarlos eliminando rasgos diferenciales y reduciéndose al esquema común del único sistema de veras coherente.

El único sistema verdaderamente coherente, dicen, también corresponderá a todos los hechos conocidos. Al final, a medida que el pensamiento se acerca a lo absoluto, en el cual, como hemos visto, se sumergen la verdad y la realidad, el distingo entre el sistema y la realidad se desvanecerá y la correspondencia se convertirá en identificación.

Hallaremos aceptable o no esta respuesta según la actitud que adoptemos para con el sistema del idealismo monista, expuesto en el capítulo anterior. Si el idealismo monista nos proporciona un verdadero cuadro del universo, muy bien podría suceder que la teoría de la coherencia puede defenderse en última instancia en términos de la concepción absolutista.

La coherencia se invalida a sí misma. Pero queda una última dificultad que hemos vislumbrado ya. Si admitimos el idealismo monista, hemos de defender la teoría de la coherencia porque al fin de cuentas sólo proporciona sentido para la verdad absoluta y última. Se comprenderá entonces que no logre dar sentido a la verdad de los juicios históricos y de percepción, pues adoptando la teoría absoluta del universo, tales juicios, por parciales, no son completamente verdaderos. Pero en ese caso, ¿no debemos juzgar la teoría de la coherencia por su elevado criterio propio y señalar que, en la medida en que trata de dar sentido a la verdad última, no puede ser verdadera? Nadie pretende que la teoría de la coherencia, aun cuando verdadera, constituya en sí misma la verdad toda, y no obstante es la misma teoría de la coherencia la que nos dice que nada que no sea la verdad toda será verdadero.

De hecho, mientras reconozcamos que la teoría de la coherencia, por incompleta, no es total y absolutamente verdadera, siempre quedará la posibilidad de que su condición incompleta y por consiguiente, su falta de verdad pueda hallarse justamente en la parte que afirma que la verdad es una y que esa verdad una se ha de hallar solamente en lo absoluto. Siempre quedará la sospecha de que si conociéramos por completo la teoría de la coherencia (es decir, si dejáramos de considerarla como una teoría aislada, y pudiéramos contemplarla en el contexto de ese sistema monista indivisible con el cual, según afirma, está unida por relaciones que son, a su vez, partes de ella y del sistema), podríamos hallarnos con que establece que hay varias verdades, todas las cuales son verdaderas, y que la verdad completa *puede* no llegar a lo absoluto.

II. EL PRAGMATISMO

Anti-intelectualismo del pragmatismo. El pragmatismo surgió como una filosofía especial o, mejor dicho, como una especial actitud filosófica en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, cuando una cantidad de filósofos adoptó los modos pragmáticos de pensamiento como protesta contra el idealismo monista dominante en esos tiempos. Sus principales representantes fueron C. S. Peirce (1840-1914), William James (1842-1910) y el profesor John Dewey en los Estados Unidos, y el doctor F. C. S. Schiller (1864-1900) en Gran Bretaña. El rasgo distintivo del pragmatismo es su teoría de la verdad, teoría que identifica la verdad con la utilidad. Pero para que se pueda comprender todo el alcance de la identificación, debemos dar alguna explicación de cómo aborda en general el pragmatista la filosofía tradicional y, en particular, su teoría de la percepción.

Esa explicación resulta difícil porque el pragmatismo no es tanto una teoría filosófica definida y compacta como la característica de una actitud filosófica. La actitud se expresa en la opinión de que las consideraciones personales afectan todo conocimiento y de que la lógica y aun la metafísica dependen, por tanto, de la psicología. Mantiénese la opinión de que siempre hay que tomar en cuenta el factor personal en cualquier explicación del conocimiento, en oposición a la teoría tradicional del conocimiento, según la cual la facultad de conocer puede estudiarse aparte, y la opinión de un hombre sobre el universo, aunque teñida hasta cierto punto de los deseos que alienta y de los propósitos que desea cumplir, no depende necesariamente de tales consideraciones.

Un buen ejemplo de cómo los pragmatistas suelen abordar la filosofía tradicional es la crítica del silogismo, expuesta en un capítulo anterior[1], crítica que insiste, según se recordará, en que esa formulación tradicional de las leyes del razonamiento no representa en lo más mínimo la forma en que de veras razona la gente. La crítica del silogismo no es sino un caso especial de un ataque general contra lo que se llama lógica intelectualista, por su supuesta negativa a reconocer la influencia del elemento personal en todos los procesos de razonamientos. El razonamiento, insiste el pragmatista, o es un proceso abstracto ejecutado por una facultad hipotética —el intelecto— que funciona, por decirlo así, en vacío, independientemente del resto de nuestras facultades; está enteramente dominada por factores personales y emotivos.

[1] Ver Capítulo V.

Teoría atomista de la percepción. Nuestra exposición del pragmatismo puede comenzar convenientemente con el examen de una teoría de la percepción, propuesta por William James, y a la que creo estarían dispuestos a dar su adhesión general casi todos los pragmatistas. La teoría comienza con una franca negativa de la concepción del proceso perceptivo común a los filósofos ingleses Locke, Berkeley y Hume, concepción criticada por William James a causa de su indebido atomismo. Conforme a Locke[1], Berkeley y Hume los objetos de la percepción consisten, hablando en términos generales, en una cantidad de ideas distintas y separadas o impresiones. Formularemos de nuevo, en efecto, la concepción de Locke. Cuando entramos en contacto con lo que se llama un objeto físico, una mesa, por ejemplo, la mesa produce ciertos efectos estimulantes sobre nuestros órganos, donde tenemos conciencia de ellos como ideas, y esas ideas, cada una de las cuales es una entidad distinta y separada, son conocidas por la mente y constituyen la materia de nuestro conocimiento. Así, cuando creemos percibir la mesa, lo que en realidad experimentamos es una serie de sensaciones aisladas, sensaciones de dureza, tersura, frío, forma cuadrada, color pardo, etc.; nunca percibimos la mesa misma. Las consecuencias de esta teoría, lógicamente desarrolladas, conducen bien pronto, como ya hemos visto, a la posición del solipsismo[2].

Continúo resumiendo lo esencial de la crítica de los pragmatistas: Kant procuró evitar el callejón sin salida del solipsismo dotando a la mente de un aparato de facultades que cumplen la función de soldar el material caótico que nos presentan los sentidos, convirtiéndolo en un todo coherente e inteligible. Se recordará que, en opinión de Kant, la mente transforma nuestras sensaciones fragmentarias en todos unificados, mediante los principios del entendimiento. Pero, ¿qué derecho le asistía a Kant, preguntan los pragmatistas, para legitimar el atrevimiento de la mente de mangonear con sus sensaciones? ¿Por qué habían de conformarse las sensaciones a las categorías, y por qué el proceso constructivo que interpone conexiones en el original aislado había de parar en otra cosa que el falseo completo de la realidad? Con razón o sin ella el

[1] Capítulo II.
[2] Ver Capítulo II.

pragmatista se niega, pues, a refugiarse en el complicado edificio erigido por Kant, e insiste en que si aceptamos las premisas de que partieron Locke y Berkeley no hay manera de escapar del escepticismo en que remata Hume.

Explicación de la percepción según William James. Pero después de todo, ¿es necesario aceptar esas premisas?, preguntaba William James. Y el rasgo distintivo de la actitud pragmatista consiste en afirmar que no lo es. En efecto, tanto dista de ser verdadera la psicología atomista que es exactamente lo contrario de la verdad. Los atomistas habían dicho que la experiencia se compone de distintas sensaciones, entre las cuales la mente interpone conexiones. William James replicaba que la experiencia se nos presenta como un todo continuo en el que la mente intercala distingos. "La conciencia, son las palabras de James, no se nos presenta dividida en rebanadas. Al contrario, es un *continuum,* en el cual las relaciones entre los distintos elementos son experimentadas tan verdadera y directamente como los elementos relacionados."

El análisis que hace Berkeley de la proposición "el huevo está sobre la mesa" afirma un grupo de ideas aisladas de cualidades sensoriales asociadas para formar una mesa y un acto de prestidigitación mental que interpone entre ellos la relación "sobre"; el análisis de William James afirma primero un torrente o flujo continuo en que el huevo, "sobre" y la mesa son experimentados por igual como un todo indistinguible, y en segundo lugar, un proceso de actividad mental que separa después el huevo de la mesa y postula entre ellos la relación especial de "estar sobre". Así, de acuerdo con la teoría pragmatista de la percepción, la esencia de la actividad mental es partir y separar lo que es en su origen un todo continuo. Esa separación se efectúa mediante lo que llamamos conceptos mentales, de que es ejemplo el concepto de la relación de "estar sobre" y se efectúa con miras a la acción. Resultaría difícil, si no imposible, vivir en un mundo de experiencia que fuese un fluir vasto e indeterminado; por eso, para poder obrar, es necesario que separemos el fluir de la experiencia en huevos, mesas y sus relaciones. Así, todos nuestros procesos mentales guardan una relación precisa con la acción. Lo cual nos conduce de inmediato a un punto nuevo e importante.

Actividad de la mente en la percepción. Al analizar la experiencia la mente es activa. No sólo discrimina sino escoge, no sólo escoge sino agrega, y escoge y agrega de acuerdo a los intereses del sujeto que percibe y en relación con los propósitos que abriga. Nuestro análisis del *continuum* que experimentamos es, pues, la expresión de una selección y está condicionada por la voluntad. Lo que es real para nosotros consiste en una realidad que nosotros mismos hemos hecho, y la hemos hecho de tal o cual suerte porque precisamente ese tipo de realidad es el más útil para nuestros propósitos.

Así, la psicología pragmatista destaca dos puntos importantes:

(*a*) La experiencia es un *continuum* dividido y analizado en objetos distintos y en sus relaciones por la actividad de la mente.

(*b*) El análisis no es arbitrario: está dictado por los intereses, los propósitos y, podemos agregar, por el temperamento del sujeto que percibe. Tiene por resultado una realidad que nos es útil percibir. El establecimiento del importante principio de la influencia de la "utilidad" o del "propósito" para condicionar la percepción es fundamental en la concepción pragmatista de la lógica, que resulta de la extensión del mismo principio.

Si lo que creemos que es real depende de lo que nos es útil que creamos real, ¿no podrá el mismo principio determinar lo que creemos es verdadero?

Teoría pragmatista de la verdad. La psicología moderna ha demostrado cuán grande es la influencia de los deseos en la determinación de nuestras creencias. El fumador cree que la ceniza de tabaco es buena para la alfombra, el pescador cree que los peces, como tienen sangre fría, no sienten —o no sienten mucho— que el anzuelo les desgarre la garganta, porque esas creencias son las que ellos desearían que fuesen verdaderas. Nos inclinamos (el hecho es ¡ay! demasiado evidente) a considerar nuestra propia satisfacción emotiva como testimonio de la verdad de la creencia que la proporciona. La reflexión puede insistir en que la propia actitud hacia nuestras creencias no puede de ninguna manera afectar su verdad, y puede alegar la segunda de las consideraciones citadas al comienzo de este capítulo como aviso contra la erección de lo que casi todos nosotros consideraríamos como prueba humillante de la falibilidad humana —podríamos decir que por no ser todavía bastante racionales toma-

mos equivocadamente las sugerencias de nuestros deseos por juicios de probabilidad– en una teoría del sentido de la verdad. Pues eso es, en efecto, lo que cabalmente hace el pragmatismo. Porque la esencia de la teoría pragmatista de la verdad es la identificación de la verdad con la satisfacción emotiva. Partiendo de la proposición "las gentes sostienen que son verdaderas las creencias emotivamente satisfactorias", el pragmatismo pasa al aserto enteramente distinto, "creencia verdadera es la que satisface emotivamente", o como suele formularse, "creencia verdadera es la creencia que sirve". ¿Cómo justifica el pragmatismo este nuevo paso?

La experiencia establece gradualmente la verdad. Las palabras verdadero y falso, subrayan los pragmatistas, se aplican solamente a las creencias con respecto a las cuales ha surgido una pregunta. Cuando surge la pregunta: "¿Es verdadero o falso?" la contestamos en esta forma más o menos: "Si la creencia favorece el propósito que nos llevó a hacer la pregunta, es verdadero; si no lo favorece es falso". De ahí que el sentido de las palabras verdadero o falso es el favorecer o no favorecer el propósito que llevó a hacer la pregunta "¿es tal o cual creencia verdadera?"

Ahora bien; es claro que sólo la experiencia puede comprobar hasta qué punto una creencia favorece un propósito. De ahí que la verdad de una creencia no se establezca de inmediato; con todo, si procedemos en el supuesto de que una creencia es verdadera y hallamos que el supuesto está garantido por las consecuencias que siguen a la adopción de la creencia; en una palabra, si la creencia sirve en la práctica, entonces se hace cada vez más verdadera; de modo que la verdad de una creencia que ha estado a prueba de experiencia durante muchos años, como la creencia en la ley de la gravitación, queda establecida en *todo lo concerniente a la práctica.* Desde que toda experiencia es finita, puede decirse que ninguna verdad es absolutamente verdadera; pero esta circunstancia no tiene por qué inquietarnos. La verdad absoluta es una ficción de los lógicos; no tiene importancia en la práctica. Toda creencia, pues, es una pretensión a la verdad. Al obrar conforme a la creencia la comprobamos, y si las consecuencias de su adopción son buenas, si secundan el propósito que tenemos entre manos y tienen así un efecto valioso en la vida, la pretensión a la verdad de la creencia se corrobora. Hacemos, pues, nuestra propia verdad así como hacemos nuestra propia realidad, siendo la verdad de las creencias que atentamos y la realidad de los objetos que percibimos igualmente relativas a nuestros propósitos.

"Lo «verdadero» –dice William James– es el nombre de todo lo que resulta bueno como creencia y bueno también por razones definidas que se pueden especificar." Nos encontramos ahora ante la teoría completamente desarrollada. James la formula de la manera siguiente: "Lo «verdadero», para decirlo en pocas palabras, no es sino lo conveniente en la esfera del pensamiento, así como lo «bueno» no es sino lo conveniente en la esfera de la conducta. Conveniente casi de cualquier manera; conveniente, al fin de cuentas y en conjunto, por supuesto."

A esta altura surge la inevitable objeción; aunque podemos convenir en que las creencias verdaderas por lo general sirven y las falsas por lo general no sirven, el hecho de que una creencia sirva no es lo que la hace verdadera. Lo que entendemos por creencia verdadera es una creencia que cuadre con las pruebas. Las leyes científicas pasan por verdaderas porque están conformes con todas las pruebas conocidas y mientras estén conformes con ellas; así se ve, si no por otra razón, por el hecho de que cuando se descubre una nueva prueba que la ley no satisface, se modifica la ley o se la sustituye por otra.

La conclusión parecería ser que la teoría de la verdad que requiere la ciencia es la de la correspondencia.

La ciencia según el pragmatista. Pero al pragmatismo le cuesta muy poco rechazar el argumento derivado de las supuestas necesidades de la ciencia y usarlo en provecho propio. Porque en opinión del pragmatista, la práctica del hombre de ciencia proporciona un ejemplo clarísimo del procedimiento implícito en la formación de todas nuestras creencias. En realidad, observa, las leyes científicas no tiene nada de leyes. A primera vista una ley científica pretende abarcar no sólo todos los fenómenos que han ocurrido en el pasado, sino también todos los fenómenos del mismo tipo que puedan ocurrir posiblemente en el futuro. Pero como el futuro es desconocido, no podemos saber si una ley científica por bien que haya funcionado en el pasado será necesariamente válida en el futuro: las llamadas leyes de la ciencia deben considerarse propiamente como hipótesis o postulados. Postulado es la hipótesis, hecha por el hombre, que se propone explicar todos los hechos conocidos en un mo-

mento dado. Es un producto de la selección libre, dependiente de la voluntad, y modificable por ella. Habiendo formulado el postulado, el hombre de ciencia mira en torno suyo en busca de hechos que lo apoyen. Si el proceso de selección del torrente de la experiencia presenta hechos que verifican el postulado, podemos decir que el postulado ha servido, y aumenta por tanto su pretensión a la verdad. Si los hechos rechazan el postulado, lo modificamos o abandonamos. Ahora bien, todas las leyes científicas son postulados de ese tipo. Formadas al principio para ajustarse a los hechos conocidos en una época, se han hecho cada vez más verdaderas a medida que se han descubierto más hechos que se conforman a ellas. Así, no hay ley científica final o absolutamente verdadera; es, en palabras de sir J. J. Thomson, "una línea de conducta, no es un credo", y su verdad, continuamente sometida a revisión, se comprueba por las consecuencias que se desprenden de su aplicación a la realidad, y se corrobora o quebranta cada vez más por los resultados de la prueba.

Crítica de la lógica intelectualista. Sucede con las leyes de la lógica como con las de la ciencia. Para reforzar la crítica de los conceptos tradicionales de la lógica intelectualista se acude a los conceptos pragmáticos de propósito, utilidad y verificación. En el Capítulo V habíamos dado un ejemplo de esa crítica en relación con el silogismo. Su efecto es establecer la conclusión de que todo razonamiento es relativo y provisional; relativo, en el sentido de que se lo emprende con objeto definido para servir un fin definido, y provisional en el sentido de que siempre puede derribarlo la incapacidad repentina de aplicarse a circunstancias nuevas.

El razonamiento, insiste el pragmatista, no puede separarse en la práctica del propósito; la verdad de todas las leyes, científicas, matemáticas o lógicas, sólo se establece por las consecuencias que se desprenden de su adopción. En cuanto a la lógica de la filosofía tradicional, se la desecha por estéril y teórica. Se le reprocha que sólo logra la certeza a costa de la novedad, y que sólo se conforma a los requisitos de la razón porque no llega a conformarse a los hechos de la realidad.

Metafísica pragmatista. Aunque el pragmatismo no posee un credo metafísico oficial, vale la pena incluir una teoría propuesta por el doctor Schiller, que pretende explicar la naturaleza de los hechos

y su formación, no sólo por su importancia intrínseca, sino porque es típica de una actitud ante la realidad bastante común en el pensamiento no filosófico del siglo xx. Porque el pragmatismo ha afectado la conciencia popular en un grado sólo inferior al del psicoanálisis. Como hemos visto, el pragmatismo subraya grandemente la influencia de la voluntad en la percepción. Recortamos del flujo de la realidad los hechos que nos interesan por medio de conceptos formados por la mente con ese fin; y aunque no podemos negar del todo la existencia de cierta sustancia bruta que es la materia de esa perpetua vivisección, la sustancia de la realidad es desconocida y remota, mientras los hechos conocidos están acicalados y "arreglados", por así decirlo, para complacerlos, por la mera circunstancia de que los percibimos.

Así, el acto de la percepción, que altera el hecho percibido, lo crea en un sentido muy real. Todo conocer guarda relación con el saber, y lo que en realidad determina que el hecho sea conocido es la conveniencia o no conveniencia del hecho para con los fines de la acción. Y puesto que nuestro conocimiento del hecho le da existencia como constituyente separado de la realidad, todo lo conocido es afectado porque lo conocemos: por consiguiente, ningún hecho es independiente de nuestro conocimiento de él. Esa conclusión concuerda bastante con la teoría pragmatista del conocimiento, pues si todo conocimiento apunta a la acción, nuestro conocimiento de un hecho implica necesariamente nuestro obrar sobre el hecho conocido. Sólo del conocimiento desinteresado (cuya existencia, como hemos visto, niega el pragmatista), podría concebirse que no altera ni afecta lo que conoce.

El conocimiento como creación de los hechos. La conclusión está también en completo acuerdo con la teoría pragmática de la verdad: la refuerza y es a su vez reforzada por ella. ¿Cómo se efectúa el acuerdo? La creencia en un hecho, como hemos visto, altera el hecho. Si la creencia altera el hecho en armonía con nuestros deseos la creencia sirve y, según la teoría pragmática de la verdad, se convierte en una creencia verdadera: el hecho es, pues, un hecho verdadero. Pero si la creencia en el hecho lo altera de tal modo que no armoniza con algunos de nuestros deseos, la creencia en el hecho no ha servido del todo, y por eso es reemplazada por una creencia modificada que altera el hecho de modo distinto. Si la

creencia modificada produce consecuencias satisfactorias, es por eso mismo más verdadera que la creencia original, y el hecho formado por la creencia modificada es por consiguiente más real que el hecho original. De tal modo, hacemos continuamente la realidad así como hacemos continuamente la verdad, siendo el factor esencial, tanto en la creación de la verdad como de la realidad, la capacidad de la creencia verdadera y del hecho real de satisfacer los deseos que llevaron a abrigar la creencia y a crear el hecho. Así hemos de encontrar la verdad completa y la realidad completa al término del camino que lleva a la satisfacción completa de nuestros deseos; el axioma "el hombre es la medida de todas las cosas" se ha mantenido con fidelidad como la piedra de toque de la filosofía pragmatista en psicología, en lógica y en metafísica.

Crítica de la teoría de la percepción. Como he indicado las principales críticas a que están expuestas las teorías de la correspondencia y de la coherencia, debo, en justicia, mencionar algunas de las objeciones que se suelen dirigir contra la teoría pragmatista de la verdad. A mi modo de ver son decisivas. Comencemos primero con la teoría pragmatista de la percepción, de la que depende en gran medida la teoría de la verdad. El pragmatista, como hemos visto, considera la experiencia como un flujo continuo o torrente en el cual la mente escoge ciertos aspectos conforme a los intereses del sujeto que percibe, y procede entonces a convertirlos en las sillas y mesas de la experiencia cotidiana.

Pero si la experiencia es de veras un flujo o mancha indeterminados tan falta de diferenciación como una hoja de papel blanco, podemos preguntar por qué la mente ha de recortar en ella ciertos objetos más bien que otros. ¿Por qué, por ejemplo, mi mente ha de recortar una silla y no un rinoceronte como el objeto en el que estoy sentado ahora, si no es que hay una marca distinta o rasgo en la realidad misma en virtud del cual digo, en efecto, "silla" y no "rinoceronte"? ¿No es necesario, luego, suponer, como lo ha supuesto la mayor parte de los filósofos, que la realidad no carece totalmente de rasgos ni de diferenciación si no contiene en sí misma ciertas diferencias rudimentarias que forman la base sobre la cual la mente erige la estructura del mundo conocido por la ciencia y el sentido común? Cualquiera que sea la opinión que adoptemos, el

pragmatismo se encuentra en un dilema. Consideremos por separado las dos alternativas.

1. Si, por una parte, es verdad que la mente puede recortarse arbitrariamente del flujo de la experiencia cuanto le plazca sin estorbo ni impedimento de la realidad; si, en una palabra, la mente, según sostienen los pragmatistas, puede hacer sus propios hechos, ¿cómo es posible que hechos tales frustren los propósitos de su hacedor?

Hemos visto que el pragmatismo considera las leyes científicas como postulado que se verifican o invalidan progresivamente por su éxito o fracaso en conformarse con los hechos. Pero si escogemos nuestros propios hechos, ¿en qué sentido es posible que no verifiquen los postulados que hemos formado? El pragmatismo, que sostiene que algunos postulados sirven y resultan verdaderos mientras otros no llegan a servir y son por eso abandonados, encara evidentemente la posibilidad de que los hechos se conformen unas veces a una hipótesis y otros veces no: pero es igualmente evidente que la psicología de creación de los hechos en la que se basa el pragmatismo excluye tal posibilidad.

Es difícil ver, pues, cómo partiendo de premisas pragmatistas ningún postulado o pretensión a la verdad puede dejar de acertar, puesto que, cualesquiera que sean las consecuencias que entrañe su adopción, el postulado, siendo elegido arbitrariamente del flujo de la realidad para servir a nuestros fines, necesariamente debe tener el efecto de servirles. Pero si tal es el caso, la teoría pragmatista de la verdad está convicta del mismo defecto que imputa a sus rivales, a saber, del defecto de no proporcionar un criterio con el que se puedan distinguir las creencias verdaderas de las falsas.

Crítica de la teoría de la realidad. El supuesto de que la mente crea los hechos escogiéndolos del flujo indeterminado de la experiencia está rodeado de dificultades no menos serias para la concepción pragmatista de la realidad que para la teoría pragmatista de la verdad. Se infiere de este supuesto, como hemos visto, que la mente construye sus propios hechos, declarando que es real lo que ha "concebido a semejanza de su deseo, el producto de un propósito humano". Sólo son reales, pues, los hechos que favorecen nuestros propósitos.

Ahora bien, es indudable y desgraciadamente es verdad que muchos hechos frustran nuestros propósitos. ¿Cómo llegan a existir tales hechos? El pragmatista que define un hecho real como el escogido porque sirve para nuestros propósitos y que es en efecto real porque sirve, está obligado a afirmar que los hechos desagradables son ilusorios en cierto modo. Las etapas con que llega a ese resultado son las siguientes: los únicos hechos que reconocemos son los que hemos escogido nosotros mismos: escogemos hechos útiles para nuestros propósitos; por eso, o *(a)* es imposible que conozcamos los hechos que no son útiles para nuestros propósitos; o *(b)* si esa conclusión resulta contraria a la experiencia, los hechos que conocemos pero que no son útiles para nuestros propósitos deben ser hechos irreales: son sólo apariencias. Nos vemos reducidos así al viejo distingo entre el mundo de la apariencia, que es el mundo de la experiencia, y el mundo de la realidad, distingo tan completo como el que establece la filosofía del idealismo hegeliano, la crítica del cual fue lo que primero llevó el pragmatismo al palenque filosófico. Sólo en el mundo de la realidad es satisfactoria la doctrina pragmatista de los "hechos reales", y el mundo de la realidad no es desgraciadamente el mundo que conocemos. La doctrina entera se reduce, pues, en palabras de Bertrand Russell, "a la proposición de que sería divino vivir en un mundo en que la filosofía que uno sostiene fuese verdadera", proposición que ningún filósofo pondría en duda.

Teoría de las diferenciaciones dadas de hecho en la realidad.
2. Consideremos ahora la segunda alternativa.

Si se urgiera a algunos pragmatistas, llegarían a admitir que el flujo de la experiencia no carece por completo de rasgos. Podrían conceder que la realidad da de hecho marcas o articulaciones rudimentarias y que la función de la mente es transformar (seleccionando, acentuando y amplificando esas diferenciaciones embrionarias que existen en la realidad) en el mundo de objetos totalmente desarrollados con el que está familiarizado el sentido común. En esta concepción, la percepción consistiría, pues, en reconocer y elaborar diferenciaciones que ya están "allí" y no en introducir diferenciaciones que no están "allí". Pero si se adopta esta concepción de la realidad, es claro que nuestra selección de los hechos jamás puede ser completamente arbitraria. Si la materia de la realidad se compone de objetos rudimentarios que son dados, y dados en cierto orden, es entonces claramente posible que la concepción de la realidad construida por una mente sea más o menos correcta que la concepción de la realidad construida por otra. La mayor corrección parecería estar constituida por la mayor aproximación por parte del mundo de los objetos como construido al mundo de las diferenciaciones rudimentarias como dado: la mayor corrección por una construcción arbitraria que prácticamente pasara por alto los rasgos de la realidad presentada.

Pero la noción de que pueda haber un orden rudimentario en la realidad, orden dado y no hecho, al entrañar como lo hace, el supuesto de que la visión de la realidad de un hombre puede ser más verdadera que la de otro, sugiere y a decir verdad, exige una concepción distinta del sentido de la vida. En efecto, si hay algún sentido en que la visión de la realidad de A, basada en gran parte en los rasgos rudimentarios de lo dado, es más verdadera que la de B que en gran parte los pasa por alto, ¿no es ese sentido cabalmente el que, según se afirma, es el sentido de la verdad en la teoría de la correspondencia, o sea el sentido en que la visión verdadera de la realidad es la que corresponde a la realidad?

Crítica de la teoría de la verdad. Esa consideración sugiere inmediatamente una crítica de la doctrina esencial del pragmatismo, la doctrina de que el sentido de la verdad es "lo que da satisfacción emotiva". Han sugerido los críticos del pragmatismo, y en especial Bertrand Russell, que esa definición del sentido de la verdad surge de una ambigüedad en el uso de la palabra "significa".

Consideremos ante todo, siguiendo a Bertrand Russell, dos proposiciones en que la palabra "significa" está usada en las dos acepciones que es capaz de tener. Podemos decir (1) que "la nube significa lluvia" o bien (2) que "*pluie* significa lluvia". Decimos que la "nube significa lluvia" porque posee las propiedades y características causales de ser capaz de producir lluvia; decimos que "*pluie* significa lluvia" porque las palabras "*pluie*" y "*lluvia*", ambas símbolos para expresar nuestro pensamiento, son casualmente símbolos para comunicar el mismo pensamiento en la mente de dos personas distintas. La acepción que se suele dar a la palabra "significa" es el último; la pregunta "¿cuál es el sentido de la verdad?" puede parafrasearse: "¿Qué es lo que tenemos en la mente cuando decimos que una creencia es verdadera?"

Consideremos la definición pragmática de la verdad a la luz de las dos acepciones posibles de "significa".

El pragmatista comienza por preguntar por qué afirmamos que cierta creencia es verdadera. Responde a esa pregunta (y a la luz de las investigaciones de la psicología moderna podemos convenir en que su respuesta es aproximadamente correcta) declarando que son verdaderas las creencias que favorecen nuestros propósitos. De la proposición "una creencia que favorece nuestros propósitos es una creencia que afirmamos es verdadera", deduce esta otra proposición con la que también podemos estar de acuerdo: "el hecho de que una creencia favorece nuestros propósitos nos hace afirmar que la creencia es verdadera".

Habiendo llegado a esta etapa pasa a deducir una proposición más y, para hacer esta nueva deducción, utiliza la primera acepción de "significa" tal como la hemos definido más arriba. Es decir, nota que existe un sentido en el cual, si A *causa* B, podemos afirmar que A *significa* B, y aplica esta acepción de la palabra "significa" a su definición de la verdad. Deduce entonces de la proposición "la creencia que favorece nuestros propósitos nos hace creerla verdadera" esta nueva proposición; lo que la verdad *significa* es "que favorece nuestros propósitos".

Luego de haber establecido esta proposición, el pragmatista pretende haber definido satisfactoriamente el sentido de la verdad. Y debemos admitir que lo ha definido, pero sólo en términos de la primera acepción de la palabra "significa", es decir, la acepción en que una nube *significa* lluvia porque una nube *causa* lluvia. Pero hemos convenido en que ésta no es la acepción en que usamos por lo general la palabra "significa" y en particular no es la acepción que tenemos presente cuendo preguntamos "¿Cuál es el sentido de la verdad?"

Si convenimos, pues, en que existe diferencia entre (a) lo que tenemos presente cuando decimos que una creencia es verdadera, y (b) lo que nos hace decir que una creencia es verdadera, es claro que la definición pragmatista del sentido de la verdad que puede presentarse correctamente como explicación de (b) no es la interpretación correcta de (a). Síguese, por consiguiente, que el sentido de la verdad debe ser algo distinto de lo "que favorece nuestros propósitos".

La verdad no es obra del hombre. Si el sentido de la verdad es

algo distinto de lo que afirma el pragmatista, si la verdad de una creencia no se ha de identificar con su utilidad, la teoría de que la verdad es obra del hombre, o sea la teoría de que la verdad es creada por la verificación progresiva de las creencias que aspiran a la verdad, también se viene abajo.

Se recordará que el pragmatismo distingue una creencia que no ha sido comprobada por el criterio de su utilidad —y tal creencia se llama pretensión a la verdad— de una creencia cuyas consecuencias han resultado satisfactorias, y cuya verdad se dice estar corroborada o establecida. Pero el argumento psicológico que el pragmatista alega en apoyo de su teoría de la verdad, demuestra solamente que las creencias que favorecen nuestros propósitos son las que persistimos en llamar verdaderas a la luz de la reflexión y que persistimos de esa manera por la sencilla razón de que favorecen nuestros propósitos. Pero a menos de identificar la verdad de una creencia con las propiedades que una creencia debe poseer para que la podamos llamar verdadera, el hecho de que persistamos en mantener una creencia después de pensarla no significa que la creencia es verdadera. La prueba de la correspondencia con la realidad ha demostrado que no son enteramente verdaderas muchas creencias sostenidas por gran número de hombres de reflexión durante períodos considerables, como la creencia de que la tierra es plana.

La teoría pragmatista de la verdad, pues, puede pretender razonablemente que está en terreno seguro en tanto que afirma (1) que tendemos a mantener que son verdaderas las creencias emotivamente satisfactorias; (2) que persistimos en mantener que una creencia es verdadera si las consecuencias de su adopción resultan satisfactorias. Es incorrecta al sentar esta otra aserción: (3) que las propiedades tales como la de tener consecuencias satisfactorias, que nos hacen considerar una creencia verdadera, son lo mismo que la verdad de la creencia.

Popularidad del pragmatismo. He dedicado algún espacio a la crítica de las doctrinas del pragmatismo en general y de la teoría pragmatista de la verdad en particular, porque el relativismo y subjetivismo que encierran ha gozado en los últimos años de gran boga. La teoría de la evolución ha inducido a creer que todo es relativo; las especies, por ejemplo, lejos de ser fijas, se transforman continuamente en otras. Aun las leyes que gobiernan el mundo físico son, al parecer, dependientes en cierto sentido del observador. En su aspec-

to negativo, la decadencia de la fe en la religión sobrenatural ha producido una hostilidad instintiva ante términos absolutos y últimos de toda especie. Si este mundo es todo, es una hipótesis natural entonces que no puede haber normas válidas de pensamiento, conducta o realidad fuera de las que son producto de la mente humana. Pero esos productos cambian como cambia la mente humana. Las teorías subjetivas de la belleza, descritas en el Capítulo XIII, ejemplifican dicha actitud en relación con la teoría de la estética. La psicología moderna del instinto y las concepciones psicoanalíticas representan la misma actitud en su aplicación a la ética [1]. El relativismo que en estética niega la existencia de la belleza absoluta, niega en ética la del bien absoluto. No admiramos las cosas porque son bellas, ni las aprobamos porque son buenas; son bellas porque son admiradas, son buenas porque son aprobadas. Por último, en la esfera de la lógica el pragmatismo somete también la verdad al dominio de la mente humana e insiste en que al fin de cuentas sólo es verdad lo que a los seres humanos les conviene pensar que es verdadero. El efecto de esa actitud y de las conclusiones en que se expresa sobre nuestra visión general del universo y de la condición de los seres humanos en él es evidente. El pragmatismo ha halagado la vanidad humana asegurando a los seres humanos que el bien y el mal, la belleza y la fealdad, la realidad y la irrealidad, no son hechos externos, rasgos del universo a los que deben someterse al fin de cuentas los seres humanos, sino productos de la conciencia humana y, por consiguiente, reducibles a los deseos humanos. El pragmatismo, a decir verdad, es cabalmente la visión del mundo que podríamos esperar formase el triunfante siglo XX, deslumbrado por sus propias proezas. No obstante, parece dudoso que sobreviva al siglo XX.

RUSSELL, BERTRAND. — *Los problemas de la filosofía.*
(Teoría de la correspondencia, en el Capítulo XII.)
JOACHIM, H. H. — *La naturaleza de la verdad.*
(Para la teoría de la coherencia.)
JAMES, WILLIAM. — *El sentido de la verdad.*
(Para la teoría pragmática.)
Puede recomendarse A. C. Ewing, *El idealismo*, Capítulo V. como estudio comprensivo del tema y en particular por la crítica de la coherencia. — John Wisdom, *Los problemas del espíritu y de la materia*, Parte II, Capítulo XI, trata el tema desde el punto de vista del análisis moderno.

[1] Véase, en el Capítulo XIX, el desarrollo e ilustración de esta generalización.

CAPÍTULO XVII

EVOLUCIÓN Y APLICACIONES DEL HEGELIANISMO

2. LA FILOSOFÍA DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Introducción. A primera vista podría parecer un tanto sorprendente introducir un capítulo sobre el materialismo dialéctico como desarrollo del hegelianismo. El materialismo dialéctico proclamado por Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) y desarrollado y ampliado por Lenin, Bujarin y otros, ha transformado ya las instituciones políticas y sociales de un sexto de los habitantes del planeta y, en opinión de muchos jueces avisados puede esperarse que produzca en breve reordenaciones análogas en una gran proporción de los cinco sextos restantes. ¿No es un poco pedante, podría preguntarse entonces, representar una doctrina de tan prodigiosa importancia práctica como réplica de un filósofo cuya obra es difícil, relativamente no leída y muy fuera de moda, tratar en efecto el materialismo dialéctico como una nota al margen del hegelianismo? La respuesta es que no intento aquí tal cosa. Las partes más importantes y originales de la enseñanza de Marx son económicas y políticas. Pero el presente libro no se ocupa de economía ni de política. Su asunto es filosofía. Además, está deliberadamente excluida de contenido e intención la parte de la filosofía que trata de cuál es la vida buena para el individuo y para la comunidad, y de la naturaleza del Estado. Es evidente, luego, que los aspectos del pensamiento de Marx relacionados con el tema de este libro carecen de importancia en comparación con el cuerpo esencial de la doctrina marxista. Nos ocupamos, en efecto, de los fundamentos metafísicos del materialismo dialéctico, y esta parte, la más estrictamente filosófica de Marx, deriva más o menos directamente de Hegel. Lo que sigue no es, pues, una exposición exhaustiva de la obra y del pensamiento de Karl Marx. Es un intento de indicar muy brevemente la base filosófica denominada por lo general materialismo dialéctico,

del pensamiento de Marx, y se limitará a los asertos estrictamente filosóficos que contiene el materialismo dialéctico.

I. INTERPRETACIÓN DE MARX DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Lo que Marx adoptó de Hegel. Marx acogió explícitamente la teoría de la dialéctica de Hegel como un modo de llegar a la verdad, pero modificó su acogida diciendo que la dialéctica "se debía volver del derecho". ¿Cuál era, pues, el significado de la dialéctica una vez "vuelta del derecho?"

1. Entrañaba la actitud general, que Marx heredó de Hegel, de que todo desarrollo, bien del pensamiento, bien de las cosas, se realiza mediante un conflicto de elementos o tendencias opuestos. Esa doctrina, como ya hemos visto, tiene dos aspectos. Es una descripción de la forma en que las cosas surgen, se desarrollan y comportan, y es una descripción de la forma en que nosotros llegamos a conocer la verdad acerca de ellas. Para Hegel los dos procesos, el desarrollo de las cosas y el descubrimiento de la verdad, eran aspectos de la misma realidad, pero dio prioridad lógica al segundo, mientras Marx, al sostener, como veremos, que el pensamiento es en cierto sentido un reflejo de las cosas, destacó la prioridad del primero.

En segundo lugar el proceso dialéctico implica una serie continua de altibajos. Una tendencia, por su propio éxito, engendra la opuesta, de manera que en el momento mismo de su triunfo aparente, la tendencia opuesta comienza a ganar terreno. Para tomar uno de los propios ejemplos de Marx: el siglo XIX fue testigo del desarrollo de un individualismo cada vez más triunfante y cada vez más pronunciado. Pero el individualismo, a través de todo el período de su progreso, iba engendrando el colectivismo, que entró en liza por primera vez en el preciso instante del triunfo aparente del individualismo. Puesto que al llegar a la realización, toda tendencia o movimiento abre camino para su opuesto, la recta comprensión de las tendencias que obran en sociedad en un instante dado dependen del conocimiento de los procesos que han determinado la existencia de la sociedad.

Pero el movimiento de una tendencia a la otra, no es sencillamente un movimiento de zigzag. La última tendencia es más verdadera que la anterior, porque la toma en cuenta y la incluye. Así, el conflicto de tendencias opuestas, tanto en el pensamiento como en

los hechos, es no menos fecundo que necesario, pues conduce al desarrollo en la dirección de la verdad y de la realidad.

Con todo, el proceso no tiene finalidad ni término.

2. Hasta aquí no tenemos más que la aplicación lógica de la dialéctica hegeliana a la interpretación de la historia. Pero cuando preguntamos "¿cuál es la fuerza motriz de todo el proceso, cuál la iniciativa de la que parte el desarrollo por medio de los opuestos?", Marx se aparta de Hegel en forma radical.

En Hegel la fuerza de impulso del proceso dialéctico se engendraba del desarrollo de las ideas mismas. Pero, como señalaba Marx, las ideas que no son ideas de una mente son ficciones. Las ideas pueden existir solamente en la mente de personas individuales; para él, una idea en la mente de un individuo es siempre la expresión o reflejo de alguna otra cosa. Los individuos, en efecto, no son sino los instrumentos de esta otra cosa, que Marx identifica en última instancia con movimientos o cambios del mundo físiso. "Para mí, por el contrario –dice– (es decir, en contraposición a Hegel), lo ideal no es nada más que el mundo material reflejado por la mente humana y vertido en términos de pensamiento." La cita señala el puente mediante el cual Marx pasa del hegelianismo al materialismo, en lo que estriba su aporte distinto. Pero antes de pasar a describir la forma del materialismo característico de Marx, debemos hacer dos agregados a nuestra exposición del proceso dialéctico tal como él lo concebía.

El conflicto de las tendencias opuestas. Se nos ha dicho que los hechos ocurren como resultado del conflicto de las tendencias opuestas. La verdad sobre los hechos, es decir, la interpretación correcta de la historia, se logra por la comprensión de las tendencias opuestas y del resultado de su conflicto. Así como en el mundo del pensamiento, proseguir una tendencia hasta su conclusión lógica es descubrir la tendencia opuesta, de igual modo en el mundo de la realidad el éxito mismo de un movimiento tiende a hacer surgir su opuesto. Así, el feudalismo produjo el capitalismo porque creó la burguesía, los cuales, debido a la expansión de la industria y el crecimiento del comercio pronto iban a destruir el feudalismo; y el capitalismo, por haber creado un proletariado con conciencia de clase, está forjando el instrumento de su propia destrucción. Pero mientras desde un punto de vista –mirada por fuera, por decirlo así– la tendencia es un desarrollo parcial que hace surgir su opuesto

ante nuestros ojos para rectificar su parcialidad, desde otro —considerada por dentro, por decirlo así— vemos que la tendencia es en sí misma una síntesis de opuestos. Luego, cada sistema de sociedad lleva en sí su opuesto, y la oposición entre él y el opuesto que contiene es lo que rompe el sistema y lo reemplaza por otro.

La célebre declaración de Marx de las contradicciones del capitalismo, con motivo de la cual llegó a profetizar su eventual sustitución por el comunismo, fue elaboración lógica de esta concepción. El capitalismo, por una cantidad de razones en las que no podemos entrar aquí, tiende cada vez más al *trust* y al monopolio. El *trust* y el monopolio de la industria, pensaba Marx, conducían a la disminución del número de capitalistas, y los empobrecidos por el proceso caerían en las filas del proletariado. De esta manera, el capitalismo, mediante el proceso de su propio desarrollo, tendería a mermar el número de los capitalistas y a aumentar el de los proletarios, haciendo surgir así las fuerzas que al cabo ejecutarían su propia destrucción.

Además, el descubrimiento de nuevas técnicas industriales impulsa al capitalismo a aumentar la producción. Ahora bien, la teoría marxista de la plusvalía enseñaba que el capitalismo, por su naturaleza misma, se embolsa todas o por lo menos casi todas las utilidades de la industria, dejando sólo a los obreros un estricto salario de subsistencia, que nunca variará mucho ni para aumentar ni para disminuir. Si la teoría es correcta, los obreros de un país no podrán proporcionar mercado para los productos de la expansión del capitalismo, debido a su falta de poder adquisitivo. Los capitalistas no podrán hallar salida para los productos de su técnica industrial, en constante aumento y, como resultado, se verán obligados a buscar mercados en el extranjero. El descubrimiento y explotación de tales mercados se convertirá en el principal objeto de la política exterior de los Estados, que, debido a su poder económico, están dirigidos por los capitalistas. El Estado capitalista se ve obligado, pues, por su búsqueda de mercados extranjeros, a adoptar una política de imperialismo. Lo cual le pone en conflicto con otros Estados capitalistas engolfados por idénticas razones en idéntica política. La competencia de políticas imperialistas lleva a la guerra. Así, una vez más, se demuestra que el capitalismo se ve arrastrado, por las contradicciones inherentes a su propia naturaleza —en este caso, la contradicción entre su necesidad de obtener mercados para sus productos y la creciente insuficiencia del mercado interior, resultante de que los capitalistas se apropian la plusvalía—, a embarcarse en una política que le lleva a su propia anulación. Esta teoría marxista característica presenta un buen ejemplo de proceso dialéctico, según el cual, cualquier sistema dado conduce a su propia anulación porque en su interior se engendran las tendencias opuestas que han de destruirlo.

El marxismo no es completamente determinista. Muchas veces se suscita el problema de si el proceso dialéctico así considerado implica un determinismo completo. El movimiento del proceso, ¿es inevitable en el sentido de que, dado un conocimiento suficiente, un observador podría predecir su aparición en cualquier momento determinado?

Marx parece responder negativamente. Si las tendencias en conflicto operasen en vacío, protegidas de la influencia de todos los factores extraños, y solucionasen allí su conflicto sin que se las molestara, cada fase del conflicto, reconoce Marx, estaría determinada; y lo que es más, también estaría determinada (y por consiguiente podría predecirse) la proporción de su desarrollo. Pero de hecho, las dos tendencias en conflicto, aunque pueden ser las fuerzas dominantes que trabajan en la creación de un sistema particular, no son las únicas. Siempre hay una variedad de otras fuerzas y tendencias que pueden cortar la actuación de las dos tendencias dominantes, impedir o facilitar su elaboración, borrar las líneas de su oposición y confundir el producto de su conflicto.

Además, las dos tendencias que se distinguen en el pensamiento no existen de veras en la pureza abstracta con que el pensamiento las considera. No es sólo que estén relacionadas con otras tendencias contemporáneas y afectados por ellas. En sí mismas llevan los factores que las deforman y oscurecen. Como hemos visto, en la filosofía de Hegel no hay nada que sea completamente lo que es. Está totalmente penetrado por "lo demás" que, según el axioma de las relaciones internas, se introduce en la esencia misma de su ser. Lo cual se aplica a las tendencias y movimientos que constituyen el proceso dialéctico, tal como acontece en la historia. No hay capitalismo como tal, ni comunismo como tal; no hay clases puras ni individuos puros. Marx no comete el error, que tantas veces se le atribuye, de concebir al individuo como *mero* representante de su clase, proletaria o burguesa, movido exclusivamente por la ideología de la clase y eterno portavoz de los sentimientos de

la clase. Marx definiría el individuo real como el punto focal de un conjunto de relaciones sociales, así como una cosa, para Hegel, es el punto focal de un conjunto de experiencias internas. Pero Marx no se ocupa del individuo, tal como es en acto concreto. "Tratamos los individuos *sólo en la medida en que son las personificaciones* de relaciones de clases particulares y de intereses de clases particulares." (La cursiva es mía) Es decir, Marx admite que un individuo es más que la personificación de una clase y que las relaciones e intereses de la clase son entidades irreales en cuanto son abstraídas (y el pensamiento no puede menos de abstraerlas) del contexto social en que aparecen.

Marx convendría también —como veremos más adelante, se trata en verdad de un supuesto de su teoría del conocimiento— en que la naturaleza humana no es estática sino cambiante. El individuo, pues, tal como se presenta en acto concreto es cambiante y hasta caprichosamente cambiante, podría conceder Marx. Con todo, la teoría de Marx se ocupa de relaciones de individuos y clases en abstracto, es decir, del individuo "abstracto", estático, que guarda con su clase una relación constante, "abstraída" de todas las otras relaciones en que entra.

¿Se han desmentido sus predicciones? El punto tiene importancia práctica en relación con el aserto, muchas veces repetido, de que la historia ha desmentido las profecías de Marx, y que, por consiguiente, se puede desechar toda la concepción de la dialéctica marxista por su falta de validez. A este propósito se suele citar con frecuencia la teoría de Marx de la "miseria creciente". Al desarrollarse el capitalismo, enseñaba Marx, la condición del proletariado se agravará cada vez más. Pero de hecho, desde la época de Marx los salarios han aumentado y las clases obreras de las naciones de la Europa occidental son, aunque no mucho, decididamente menos pobres. ¿Constituye tal hecho una crítica del diagnóstico de Marx? La respuesta de Marx sería negativa. "Sólo en la medida, diría, en que se postula el capitalismo como un sistema aislado que opera en vacío, produce los efectos que he indicado. De hecho, la tendencia, o mejor, el grupo de tendencias que en conjunto constituye la sociedad capitalista, se ha desarrollado parejamente con otra serie de tendencias que se orientan hacia el contralor colectivo y modifican por eso el desarrollo de la primera serie. Al desarrollarse el capitalismo se ha desarrollado también el sindicalismo, que ha

tenido por resultado esfumar los contornos generales de la estructura del capitalismo en desarrollo y mitigar el pleno vigor de sus efectos distintivos. La teoría de la miseria creciente sólo puede predicarse de veras del capitalismo no modificado por otras tendencias, es decir, del capitalismo puro que existe en abstracto. Pero el capitalismo así concebido es una ficción. Las circunstancias especiales que modifican el '"capitalismo puro" varían, como es natural, de caso en caso. En Inglaterra, por ejemplo, el funcionamiento abstracto del capitalismo puro ha sido modificado por una circunstancia contingente, la existencia del Imperio Británico. Así, el verdadero proletariado inglés se ha creado en sus colonias y dependencias de cuya población es, en cierto modo, parásita la clase obrera inglesa."

La concepción marxista del Estado ofrece otro ejemplo de ese distingo algo confuso entre una cosa tal como es en la realidad concreta y la cosa considerada *como tal*, es decir, la cosa postulada como una abstracción que hace el pensamiento para sus propios fines. Marx concibe el Estado *como tal* como el depositario del poder de la comunidad; es la suprema fuerza coercitiva en escena y no puede perder su atributo de coerción sin dejar de existir. Aun bajo la dictadura del proletariado, el Estado continuará empuñando esa fuerza; Lenin describe la condición del comunismo propiamente dicho, una vez caducada la necesidad de fuerza, como una condición en que el Estado "se consume". Continuamente habla Marx del Estado —y lo define, por cierto— como un "instrumento de la dominación de la clase". Los críticos han señalado que, si bien desde un punto de vista el Estado puede ser descrito con justicia como tal instrumento, es en realidad algo más. Semejante crítica no inquietaría a Marx. "La descripción —diría— sólo puede aplicarse con justicia al Estado en la medida en que realmente *es* un Estado. En la medida en que la sencillez de mi concepción teórica del Estado ha sido oscurecida por la práctica, en la medida en que la estructura básica del Estado capitalista está atravesada por la organización incipiente del contralor social y modificada por los efectos del conflicto de clases, el Estado ya no es completamente él mismo. Se ha convertido en algo más; por consiguiente, mi definición del Estado ya no es completamente verdadera en cuanto a él. En otras palabras, el Estado puede convertirse en algo más que un instrumento de dominio de clase, pero sólo en la medida en que se convierte en algo más que él mismo." En otras palabras, Marx

invocaría la concepción aristotélica de la naturaleza de una cosa[1], según la cual la naturaleza se realiza únicamente en la forma más pura de la cosa, para justificar su negativa de considerar como Estado el Estado parcialmente colectivo.

II. EL MATERIALISMO DE MARX

Señalé anteriormente que los agentes del movimiento de la dialéctica marxista no son ideas, como en la hegeliana, sino fuerzas materiales. Debemos desarrollar ahora ese aserto. El desarrollo nos lleva a lo que se conoce con el nombre de concepción materialista y a veces concepción realista de la historia. Podemos dividir convenientemente el examen en dos partes. En primer lugar, la forma peculiar y característica del materialismo de Marx; en segundo lugar, la aplicación de la teoría a la interpretación de la historia.

El materialismo en general. El materialismo es una doctrina que asume muchas formas. Común a todas es la opinión de que el espíritu no es una actividad independiente y espontánea del universo, sino que su funcionamiento está determinado, en última instancia, por los movimientos de alguna entidad no mental que registra y refleja; se piensa generalmente que esa entidad no mental es el cuerpo físico. Muchos materialistas niegan del todo la existencia de la mente. Marx era materialista sólo en el segundo sentido. Dividía todos los filósofos anteriores y contemporáneos en dos clases principales: los materialistas, que creían que la materia era anterior tanto lógica como cronológicamente al espíritu; y los idealistas, que sostenían que el espíritu era lógica y cronológicamente anterior a la materia. Marx pertenecía abiertamente a la primera clase. Era materialista declarado. La mayoría de los argumentos en apoyo del materialismo deriva de los descubrimientos hechos por las ciencias especiales, y especialmente por la filosofía, la psicología y la biología. Expondré algunos en el capítulo próximo. La forma del materialismo de Marx debe muy poco, sin embargo, a la ciencia. Además, pese a su división general de los filósofos en clases, conforme a la prioridad asignada al espíritu o a la materia, su propia forma de materialismo no se ocupa tanto de destacar la dependencia del espíritu de la materia, aunque implica tal dependencia, como la

[1] Capítulo VII.

imposibilidad del pensamiento y el saber desinteresados. Todo conocimiento afirmaba Marx, está movido por una acción. Es, en verdad, una forma de acción. Como ha señalado Bertrand Russell, de cuyo libro *Libertad y organización* he adoptado gran parte de la exposición siguiente, en ese respecto la doctrina de Marx se acerca mucho más a la de los pragmatistas que a la de los defensores del materialismo científico[1].

La teoría marxista del conocimiento. La siguiente cita de las *Once tesis sobre Feuerbach* de Marx indicará su principal posición filosófica: "El defecto capital de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que el objeto, la realidad, la sensibilidad sólo se aprehenden bajo forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad o práctica humana sensible, no subjetivamente" (como debería ser, quiere decir Marx). "De ahí resultó que el idealismo desarrolló el aspecto activo en oposición al materialismo."

Lo que afirma esta cita es que no podemos aprehender un objeto externo simplemente como objeto. Lo aprehendemos probablemente para poder obrar con respecto a él. El materialismo que Marx critica en ese pasaje es el del siglo XVIII, el cual concebía la materia como causa y objeto a la vez de la sensación. Su significado, y, desde el punto de vista de Marx, su error reside en su actitud ante la mente, la cual consideraba completamente pasiva en la sensación. Para los materialistas del siglo XVIII y comienzos del XIX, la mente era como un trozo de cera que recibía en forma de sensaciones las impresiones que grababa en ella el mundo exterior. En la cita anterior Marx protesta contra este tipo de materialismo. No existe, dice, un conocimiento que sea pura contemplación del mundo exterior. El ser humano es como un resorte enroscado que espera el momento de desenroscarse en la acción al primer toque de un estímulo externo. Como punto de partida de su acción conoce el estímulo o se percata de él; pero ese conocimiento, como el acto de soltar el resorte, sólo es incidental. El verdadero propósito de la actividad del ser humano no es conocer el estímulo sino cambiarlo. "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo en varias formas —dice Marx en son de queja— pero la verdadera tarea es la de *alterarlo.*" Eso no es negar que podamos conocer el mundo exterior; en ciertos momentos poco importantes hasta po-

[1] Ver Capítulo X.

demos contentarnos con el simple conocimiento. Pero el conocimiento no es un fin en sí mismo; conocemos para obrar. El conocimiento no puede entenderse, ni se realiza independientemente de su relación con la acción, cuyo objeto es cambiar lo conocido. El gato no conoce simplemente al ratón; el labrador no conoce simplemente el trigal maduro. Lo que realmente les preocupa no es el conocimiento, sino la acción, y el "conocimiento" es sólo un incidente en la cadena de acontecimientos que remata en la acción. La acción cambia el ambiente sobre el cual ha actuado; cambia también el agente: ni la naturaleza humana ni el mundo son estáticos; un agente en perpetuo cambio conoce un ambiente en perpetuo cambio y, debido a su conocimiento, le da el impulso para un nuevo cambio. Si el conocimiento es el preliminar de la acción, la materia, según Marx, es su oportunidad. Marx concibe la materia como una especie de sustancia bruta que es conocida a fin de que el individuo que la conoce pueda transformarla en un producto completo. Por consiguiente, no puede existir el pensamiento desinteresado, el pensamiento que se ocupa simplemente de conocer: la verdad objetiva es una ficción. "El problema de si la verdad objetiva pertenece al pensar humano —insiste Marx—, no es problema teórico sino práctico. La verdad, o sea la realidad y poder de pensamiento, debe demostrarse en la práctica. Discutir la irrealidad o realidad de un pensamiento aislado de la práctica es pura escolástica." Puesto que el propósito del conocimiento es cambiar la materia, es verdadero el tipo de conocimiento que la cambia con éxito, es decir, conforme a los propósitos que en un principio nos llevaron a ocuparnos de él. Por último, puesto que el conocimiento es continuo y cambia lo que conoce, el mundo cambia de continuo. Al cambiar lo que es conocido, cambia también el conocimiento que tenemos del mundo. De ahí que tanto la verdad como la realidad se desarrollan, y puesto que su filosofía materialista lleva en sí el principio del desarrollo, Marx se siente autorizado a apropiarse el término hegeliano de "dialéctica" para caracterizarla.

Carácter distintivo del materialismo de Marx. Las opiniones consignadas, que hoy recibirían el nombre de instrumentalismo más bien que el de materialismo [1], no se asocian generalmente con Marx porque no reciben amplia expresión en *El capital*, la más leída de

[1] El profesor John Dewey ha popularizado recientemente en los Estados Unidos la filosofía del instrumentalismo.

sus obras. Además, parece que hay motivo para creer que Marx pudo haberlas modificado en lo sucesivo. Poco rastro de ellas se encuentran en su colaborador, Engels, que adoptó el materialismo más anticuado del siglo XVIII, según el cual el proceso de conocer el mundo exterior es un proceso en el que las cosas externas graban su huella en la mente del que conoce en forma de sensaciones e ideas. Por otra parte, Lenin, en *El materialismo y el empirio-criticismo*, que es una aplicación y desarrollo evidente de la filosofía de Marx, no se refiere a ellas, pues su versión del materialismo se acerca mucho más al de Engels que al de Marx. Con todo, no podemos dudar de que la teoría activa del conocimiento, descrita más arriba, que insiste en que el conocimiento está indisolublemente unido con la acción y que altera la realidad conocida, es el rasgo descollante y distintivo de la *filosofía* de Marx, en contraposición a sus teorías de la historia y de la economía. Además, al proporcionar una justificación del epíteto "dialéctico" aplicado a su materialismo, proporciona la base necesaria para la aplicación de los conceptos dialécticos a la sociedad. Merced a que su filosofía contenía esta promesa, Max pudo representar la sociedad en evolución necesaria por medio del proceso dialéctico. La sociedad no es estática; evoluciona cotejando las tendencias opuestas que desarrolla, porque la materia no es estática; y la materia no es estática porque cambia continuamente en el proceso de ser conocida. Ahora debemos volver la atención a las aplicaciones sociales e históricas de la filosofía de Marx.

III. SU APLICACIÓN A LA SOCIEDAD: EL DETERMINISMO ECONÓMICO Y LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA

Principios fundamentales. Marx pasa a aplicar las ideas filosóficas ya bosquejadas a la interpretación de la historia y al análisis de la sociedad. Lo esencial de la doctrina resultante está contenido en la siguiente cita de Engels, el colaborador de Marx:

"La concepción materialista de la historia parte de que la producción de medios para mantener la vida humana y, junto con la producción, el intercambio de cosas producidas, es la base de toda la estructura social; de que, en toda sociedad que ha aparecido en la historia, la forma de distribuir la riqueza y de dividir la socie-

señores feudales y siervos, es abiertamente una relación entre los que poseen la materia prima de la riqueza y, en consecuencia, los que poseen poder económico y político, y los que, como esclavos o como siervos, transforman la materia en productos utilizables. La segunda clase paga a la primera un tributo que toma la forma de lo que Marx llama "plusvalía" a cambio del permiso de elaborar la materia prima que posee la primera clase, y sólo recibe como pago de su trabajo un salario que apenas basta para su subsistencia. Bajo el capitalismo la relación entre las dos clases continúa fundamentalmente sin cambiar, pero la entrecruza y enturbia una mezcolanza de hechos confusos –por ejemplo, el hecho de que la producción está destinada a la venta más bien que al uso inmediato, la introducción del mediador como eslabón entre el productor y el consumidor, el crecimiento de la libertad política simbolizada por la concesión del voto a las clases explotadas. Todas esas complicaciones oscurecen, insiste Marx, lo que sigue siendo el hecho fundamental de toda sociedad capitalista: el que se permita trabajar a la mayor parte de los hombres a condición de que paguen tributo a los propietarios de los medios de producción.

En tercer lugar, lo que determina el desarrollo de una fase de la sociedad a la otra es el cambio en la relación entre el hombre y las cosas, o, más exactamente, el cambio en la forma de tratar los hombres la materia prima para satisfacer sus necesidades. De tanto en tanto se introducen nuevas técnicas que determinan nuevas formas de sociedad. Se hacen inventos, mejora el talento del hombre, aumenta el conocimiento de la materia. Como resultado se adoptan nuevas formas de organizar los recursos de producción. Luego, si los sistemas económicos han de marchar a la par del desarrollo de los recursos de la producción, deben modificarse continuamente.

Relatividad del código ético y jurídico y de los conceptos lógicos. En cuarto lugar, en cualquier etapa del desarrollo de la sociedad, su sistema moral y jurídico refleja la estructura económica fundamental, pues está condicionada por la necesidad de la clase explotadora de justificar la forma peculiar de relación entre las dos clases, es decir, la forma peculiar de explotación de una clase por la otra, a la que da origen la etapa vigente de la técnica económica. Las instituciones políticas, los sistemas jurídicos y las ideas políticas

y jurídicas mediante las cuales los hombres los justifican y apoyan depende, pues, de la estructura económica de la sociedad. Son a la vez su producto, su apoyo y su reflejo y, respecto de cada una de esas tres actividades, su naturaleza está determinada por la fase particular de desarrollo económico que apoyan y reflejan. Lo mismo que con el sistema político y jurídico de la sociedad sucede con su conciencia moral. Aprobaban la esclavitud y la servidumbre las sociedades que empleaban esclavos y siervos. Inevitablemente: desde que la conciencia moral de esas sociedades, siendo reflejo de las etapas de desarrollo económico a las que eran apropiadas respectivamente la esclavitud y la servidumbre, no podían menos de justificarlas. Por esa razón, los llamados al derecho y a la justicia de las clases explotadas nunca serán oídos, pues las normas morales a que apelan se basan en la admisión de la justicia del sistema mismo contra el cual apelan. El derecho abstracto y la justicia absoluta no existen; existen únicamente las normas de derecho, las concepciones de la justicia que reflejan y justifican una fase particular del desarrollo económico. Junto con la política, la ley, la religión y el arte, la moral (tanto individual como social) forma una sobreestructura fundada en las circunstancias y modelada según la forma de sus fundamentos. Ahora bien: como hemos visto, las circunstancias están constituidas por la relación entre el hombre y las cosas y por la relación, que es su consecuencia, entre el hombre y los demás hombres.

Por qué el cambio ha de ser violento. En quinto lugar, de acuerdo con la doctrina de la dialéctica hegeliana se concibe que cada fase de la sociedad lleva en su seno la semilla de su propia disolución. "Los medios de librarse de las incongruencias que se han hecho surgir –dice Marx–, también deben estar presentes en forma más o menos desarrollada dentro de los mismos modos alterados de producción." "Los medios" son, en efecto, la fase próxima del desarrollo social que, presente en potencia desde un comienzo en el vientre de su predecesora, nace de la madurez triunfante de su predecesora. Así, la esclavitud es sustituida por el feudalismo al que había abierto el camino, y el feudalismo cede su lugar al capitalismo que había nutrido. De igual manera, las contradicciones inherentes al capitalismo, a las que ya nos hemos referido, darán origen eventualmente a su propio derrumbe mediante la acción de la

dad en clases u órdenes, depende de lo que se produce, de cómo se produce y de cómo se intercambian los productos. Desde este punto de vista, las causas finales de todos los cambios sociales y revoluciones políticas no deben buscarse en el cerebro de los hombres, ni en la mejor visión humana de la verdad y de la justicia eternas, sino en los cambios de los modos de producción e intercambio. No deben buscarse en la *filosofía* de cada época particular sino en su *economía.* El advertir cada vez más que las instituciones sociales existentes son irracionales e injustas, que la razón se ha convertido en la sinrazón y la justicia en la injusticia no es sino la prueba de que se han realizado cambios silenciosos en los modos de producción e intercambio, a los cuales no se ajusta más el orden social, adaptado a condiciones económicas más antiguas. De ahí se sigue, asimismo, que los medios de librarse de las incongruencias descubiertas también deben estar presentes, en condiciones más o menos desarrolladas, dentro de los modos alterados de producción."

Los dos rasgos más salientes de la teoría que acabamos de bosquejar pueden ilustrarse con dos citas más. En primer lugar, los conflictos que llevan a los cambios de la sociedad no son conflictos de mente alguna. Los resortes últimos del cambio no se han de hallar en los deseos y pensamientos humanos sino en los procesos de producción.

"El conflicto entre las fuerzas productivas y los modos de producción no está engendrado en la mente del hombre, como el conflicto entre el pecado original y la justicia divina. Existe, en efecto, objetivamente, fuera de nosotros, hasta independientemente de la voluntad y de las acciones que lo han causado. El socialismo moderno no es sino el reflejo en el pensamiento de este conflicto de la realidad; ante todo, su reflejo ideal en la mente de la clase que sufre directamente bajo él, la clase obrera."

En segundo lugar, los diversos elementos que entran en la formación de la vida cultural y de las instituciones de una sociedad, éticos, religiosos, jurídicos y estéticos, son productos secundarios de su estructura económica fundamental.

"Se ha visto que *toda* la historia transcurrida, con excepción de sus etapas primitivas, fue la historia de las luchas de clases: que las clases enemigas son siempre los productos de los modos de producción y de intercambio —en una palabra, de las condiciones económicas de su tiempo; que la estructura *económica* de la sociedad proporciona siempre la verdadera base, único punto de partida para elaborar la explicación última de toda la sobreestructura de las instituciones jurídicas y políticas así como de las ideas religiosas, filosóficas y de otra índole de un período histórico determinado."

Relación del hombre con las cosas y relación del hombre con los demás hombres. La teoría que acabamos de resumir puede desarrollarse del mejor modo posible en forma de una serie de proposiciones.

Ante todo, para satisfacer la necesidad de calor, alimento, casa y abrigo, los hombres han aprendido a hacer ciertas operaciones con las cosas que son la materia bruta de la producción. Así, pues, desde un comienzo, existe en la sociedad una relación fundamental entre los hombres y las cosas.

Esa relación trae aparejada una relación correspondiente entre el hombre y los demás hombres. Habrá división y especialización del trabajo, habrá derechos adquiridos o recibidos por ciertos hombres para explotar ciertas cosas, y tendremos las correspondientes prohibiciones que vedan la explotación a los otros hombres. Pero estos otros, aunque no poseen cosas, ni tienen derechos sobre ellas, pueden realizar y realizarán con las cosas operaciones bajo el contralor y dirección de los que las poseen; los poseedores hasta pueden obligarlos a ejecutar esas operaciones. Ahora bien, la distinta forma de obrar con las cosas bajo las diferentes formas de propiedad, y las diferentes operaciones que los hombres realizan con las cosas, conducen a distintas formas de relación entre hombre y hombre. Así, la relación entre hombre y hombre depende, en última instancia, de la manera de poseer y trabajar las cosas en un período dado del desarrollo de una sociedad.

Las clases como fundamento de la sociedad. De hecho, Marx sostiene que durante el período histórico que conocemos, la relación entre los hombres ha permanecido fundamentalmente idéntica. Es una relación de explotación, y, a raíz de ello, la sociedad se divide en dos clases antagónicas. Pero aunque de hecho permanece idéntica, la relación de explotación asume una cantidad de aspectos distintos. Por referencia a sus variaciones de forma, Marx distingue tres clases principales en el desarrollo histórico de las sociedades en donde existía la esclavitud, las sociedades feudales y las sociedades capitalistas. En las dos primeras, la relación de explotación es clara. Ya asuma la forma de relación entre propietarios y esclavos o entre

clase misma que el capitalismo ha hecho surgir, o sea el proletariado explotado.

Semejantes cambios no son graduables sino violentos, pues los sistemas políticos, jurídicos y morales que crecen sobre los cimientos de la estructura económica, engendran una vida propia que les da vitalidad para persistir aunque su cimiento económico se desmorone. Todo político encarna la autoridad de una clase gobernante que tiene un interés fijo en el mantenimiento de ese sistema. Esa clase se aferra a sus privilegios y se niega a abandonar su autoridad sin luchas. Además, emplea el poder que le confiere su dominio del campo de la educación y de la publicidad sobre la mente de los hombres para persuadirlos de la justicia de la sociedad y de la continuación inevitable del sistema en el que la clase gobernante medra. Así, mientras el cambio en la estructura económica de la sociedad resultante de la inversión de nuevas tácticas de producción es gradual y continuo, los cambios en el sistema político son discontinuos y violentos. La necesidad del cambio político se acumula ante la resistencia creciente; sólo la lógica de las circunstancias económicas confiere eventualmente a la clase explotada el poder necesario para derribar esa resistencia. Hay, pues, un período de retraso antes de que una comunidad establezca los sistemas políticos, jurídicos y morales apropiados a sus cimientos económicos en perpetuo cambio. Debido a ese período de retraso, el cambio político, cuando se presenta, es violento y revolucionario.

La libertad de la mente humana. Debemos introducir un punto muchas veces omitido o falseado para completar este bosquejo esquemático de la concepción materialista (o realista, como a veces se la llama) de la historia. Más arriba se había planteado el problema de si el proceso dialéctico que Marx adoptó y adaptó de Hegel implican un determinismo complejo y habíamos dado razones para responder negativamente. El mismo problema se presenta en relación con la concepción materialista de la historia y la respuesta es otra vez una negativa con restricciones. Es verdad que influye sobre el tenor general de las creencias del hombre en religión, moral, ley, justicia y política (y aun llega a determinarlas) una fase particular del desarrollo económico y que hasta allí los hechos mentales son los productos de hechos no mentales que los condicionan. Pero los sistemas de las creencias humanas poseen, como hemos visto, una vida propia que reobra sobre la estructura

económica de la sociedad, y causa así cambios en las cosas materiales que de otra manera no habrían ocurrido. La teoría activista del conocimiento de Marx, antes esquematizada, tiene importante efecto sobre su concepción del proceso histórico, pues le permite representar la relación entre el hombre y los hechos no como la de un espectador pasivo, sino como la de un modelador activo. "El hombre mismo —dice Marx— es el agente de la producción material, así como el de todas las demás actividades que realiza. Por consiguiente, todas las condiciones que afectan al hombre como sujeto de producción modifican más o menos todas sus funciones y actividades, incluyendo las que realiza como creador de riqueza material o de productos. En este sentido puede demostrarse que todas las funciones y condiciones humanas, cualquiera que sea el modo o momento de su aparición, ejercen una influencia más o menos decisiva en la producción material."

Aunque las raíces de un sistema político se hallen en el orden económico, los sistemas políticos sobrepasan los órdenes económicos que les dan origen, y al sobrepasarlos los afectan y modifican. Así, un sistema de gobierno, en virtud de los deseos e ideales que engendra en la mente de los hombres, tiene capacidad de influir sobre el acontecer de los sucesos, incluso los que constituyen el proceso de desarrollo económico. Por tanto, existe un continuo proceso de dos fases entre la materia y el espíritu. La materia en forma del material bruto de la tierra —minerales, agua, clima— y los métodos adoptados para transformar esos materiales brutos en los productos que satisfacen las necesidades humanas —las minas y maquinarias con las que trabajan los obreros y los técnicos—, determinan la sobreestructura ideológica de la sociedad y condicionan así la mente de los hombres. Pero la sobreestructura ideológica, merced a los sistemas de pensamiento y deseo que engendra en la mente de los individuos, reobra a su vez sobre la materia a medida que las invenciones humanas alteran la forma de convertir la materia en productos utilizables, y los gustos y deseos humanos determinan la forma en que se usarán esos productos. Repetidas veces insiste Marx en que en ese sentido el hombre es libre. "El hombre hace su propia historia —dice—; no la hace partiendo de condiciones elegidas por él mismo, sino de las que encuentra a mano." En otras palabras: las condiciones materiales constituyen el marco dentro de cuyos límites obra la libertad humana.

Pero de este marco no hay escape. Aunque el proceso mediante el cual la materia influye sobre el espíritu y el espíritu sobre la materia es un proceso de dos fases, el determinante último es la materia. Las fuerzas económicas hacen que la sociedad sea lo que es y que los hombres sean lo que son y, aunque las instituciones de la sociedad y la mente de los hombres procedan entonces a engendrar una vitalidad propia en virtud de la cual poseen una semi-independencia que les capacita para modificar las fuerzas económicas, esa influencia no es sino una causa secundaria y derivada de hechos históricos. En otras palabras: los seres humanos afectan las circunstancias por medio de sus ideas, deseos y aspiraciones, los cuales, partiendo de la base de la teoría activista —la de que el conocimiento no es contemplación pasiva, antes bien, se halla esencialmente unido a la acción— producen efectos sobre la materia. Pero esas ideas, deseos y aspiraciones no son espontáneos, no son productos del pensar y desear independientes de espíritus que funcionan en libertad. Son el resultado del sistema jurídico y moral bajo los cuales vive el individuo, y la instrucción institucional y educativa que ha recibido. Son, en una palabra, los que debe tener inevitablemente un individuo que vive en una comunidad en tal o cual etapa de desarrollo social. Ahora bien, hemos visto que los sistemas legales y morales, las instituciones políticas y la educación se relacionan y están condicionadas por la determinada fase de técnica económica que pudiera prevalecer en un momento dado. Así, la estructura económica de la sociedad que es el resultado de la forma en que los hombres satisfacen sus necesidades materiales es, al fin de cuentas, el factor que determina todos los demás.

Marx y Platón. El carácter distintivo de la teoría de Marx con respecto a la naturaleza de ese factor determinante puede verse claramente si se compara a su autor con Platón. Para Platón, el determinante último de la estructura y carácter de una sociedad es la naturaleza de las necesidades humanas. Las necesidades humanas, sostenía Platón, no son invariables. Cambian de hombre a hombre y de edad en edad. Aparte del hecho de que un hombre desea distintas cosas en distintas ocasiones, un tipo de hombres deseará cosas que en conjunto son distintas de las que por lo general desea otro. Algunos desean riquezas, otros poder, otros ciencia. Conforme al tipo de hombre que predomina y tiene el poder del Estado, sostenía Platón, será la naturaleza del Estado. Donde

predominan los hombres que aman el poder, tendremos un Estado tiránico; si hombres que aman la riqueza, una democracia o plutocracia; si hombres que aman los honores, una aristocracia.

Ahora bien, mientras la teoría activista del conocimiento de Marx implicaba la opinión de que los seres humanos cambian de continuo, cuando llega a tratarlos históricamente los concibe como uniformes en absoluto y representa el efecto general de sus necesidades en la sociedad como un efecto constante. Al tratar los seres humanos como más o menos uniformes y las necesidades humanas como constantes en general, Marx no atribuye las diferencias entre las formas de la sociedad a las diferencias entre las necesidades humanas sino a las diferencias entre las formas en que los seres humanos satisfacen lo que son esencialmente necesidades idénticas. Si las necesidades continúan fundamentalmente uniformes, es evidente que no pueden ser el factor que determina las diferencias entre las sociedades. Con todo, puede haber grandes diferencias en la forma de tratar materiales brutos y en la eficacia relativa de los distintos procedimientos, en otras palabras, entre "los medios y las capacidades de la producción".

Así, mientras para Platón el factor último de la sociedad está constituido por las necesidades humanas, para Marx lo es el modo de proveer a las necesidades humanas. Es característico de su actitud que las únicas necesidades que Marx considera aquí sean las necesidades de cosas materiales, alimento y calor, casa y abrigo, mientras las necesidades que Platón subraya como últimas sólo en parte son materiales. Marx piensa en la satisfacción de las necesidades corporales, Platón en la satisfacción de lo que llama el alma.

IV. COMENTARIO Y CRÍTICA

Como ya he prevenido al lector, lo anterior no constituye en modo alguno la exposición del pensamiento de Marx, sino tan sólo la de sus bases filosóficas. Estaría fuera de lugar en un libro como éste la crítica de los fundamentos y estructura de las ideas políticas y sociales que Marx erigió sobre aquél. Con todo, podrían agregarse algunas palabras referentes al problema de la adecuación de las bases con respecto a la sobreestructura. Puede preguntarse hasta qué punto la dialéctica hegeliana constituye un fondo necesario y hasta conveniente para la concepción materialista de la historia y

para el determinismo económico. La respuesta parecería ser que en lo esencial la dialéctica es ajena tanto a la interpretación materialista de la historia como a la teoría de la determinación económica de los hechos, y que cuando no es francamente ajena tiende a ser inadecuada.

1. *La metafísica es ajena a la práctica.* En lo que respecta a esta primera acusación, muchos filósofos sostienen que las cuestiones metafísicas, por su propia naturaleza, no pueden ejercer ninguna influencia en los asuntos prácticos. Los hombres de ciencia, por ejemplo, han profesado toda suerte de opiniones metafísicas –idealismo subjetivo, idealismo objetivo, materialismo, dualismo y hasta solipsismo. Pero eso no ha alterado la física o la química que investigaban. Los hombres de negocios han profesado toda suerte de religión –catolicismo y protestantismo, metodismo, calvinismo y cuaquerismo, islamismo y budismo. Pero la religión no les ha impedido dirigir sus negocios. Del mismo modo, no parece haber razón necesaria para que las opiniones de los hombres sobre la naturaleza última de las cosas tengan influencia alguna en la interpretación que dan al proceso de acontecimiento que llamamos historia, o al proceso interpretado. Y lo que es más, en opinión de muchos pensadores, no tiene tal influencia ni puede tenerla.

Naturalmente, negarían tal aserto, y con razón, los secuaces fieles de Hegel, según los cuales, puesto que a la postre el distingo entre pensamiento y mundo no es válido el pensamiento constituye literalmente el mundo. En tal supuesto, lo que los hombres piensan acerca del universo afectará profundamente su interpretación de los acontecimientos, y su interpretación de los acontecimientos alterará los acontecimientos interpretados. Pero en este sentido, Marx no es decididamente secuaz fiel de Hegel. Por el contrario, rechaza explícitamente la opinión de que el pensamiento es la realidad última y reemplaza las ideas por las fuerzas de producción como primeros móviles del pensamiento dialéctico. Por consiguiente, no tiene derecho a dar por sentado que la metafísica, producto del pensamiento abstracto, tenga repercusión alguna en el acontecer de los hechos, ni a suponer que lo que sucede puede interpretarse con fruto en términos de nociones metafísicas no derivadas del estudio de procesos materiales sino lógicos.

Marx, sin duda, trataría de obviar esta crítica con el distingo entre metafísica en general y materialismo dialéctico en particular; pues consideraba la metafísica (por la cual entendía las especulaciones sobre la naturaleza de la realidad en que se habían complacido otros filósofos y principalmente los filósofos idealistas) como una ocupación estéril sin relación con los hechos. Como hemos visto, Marx subrayó la unidad esencial de teoría y práctica, sosteniendo que el pensamiento tiene siempre una referencia práctica, ya que siempre se lo emprende a la luz de posibles acciones y que, al conocer el mundo, obramos también sobre él. Por ese motivo cuida de separar el materialismo dialéctico de todas las otras opiniones metafísicas, y hasta llega a negar que se le pueda adjudicar en propiedad el título de "metafísico". Pues mientras la metafísica tal como se la concibe tradicionalmente, es *mero* conocimiento de la realidad, la teoría de Marx sostenía que conocer la realidad era también cambiarla. Si esa teoría activista del conocimiento es exacta, la crítica de que la metafísica es ajena a la historia y a la práctica se desmoronaría, o, mejor dicho, no llegaría a tocar la especie particular de opinión filosófica contenida en el materialismo dialéctico.

2. *Diversidad de los factores de la causalidad histórica.* En segundo lugar, en lo que se refiere al problema de la adecuación, me parece claro que en manos de Marx las ideas de la dialéctica son, a lo sumo, un instrumento torpe, muchas veces perfectamente inadecuado a la tarea que les obliga a ejecutar.

En general, puede decirse que la aplicación rigurosa de la lógica a la vida suele parar en una interpretación de los hechos demasiado terminante, demasiado neta, de contornos demasiado claros. Lo que de hecho sucede en la historia no sólo está determinado por la elaboración de principios fundamentales y de tendencias básicas perceptibles, sino por miles de factores extraños y perturbadores cuya génesis elude el descubrimiento y cuyo funcionamiento escapa al análisis. Miles de corrientes encontradas desvían el torrente, miles de vientos laterales soplan contra el curso de la historia; intrigas personales, celos y deseos sexuales, amor al poder, ambición frustrada, vanidad ofendida y orgullo agraviado, entusiasmo religioso, celo reformista, riña partidaria y hasta el deseo desinteresado del bien público, todos pueden en ocasiones desempeñar su papel en acontecimientos decisivos. Tampoco ha de pasarse por alto la influencia de los individuos excepcionalmente dotados; los grandes hombres pueden ser los voceros de los movimientos, pero los mo-

vimientos son tales que sólo ellos los hubieran podido hacer inevitables. Querer limitar esos factores, tan variados como la misma naturaleza humana, al lecho de Procrustes de una fórmula única, derivarlos todos de la elaboración de un proceso dialéctico concebido en términos de fuerzas materiales que entran en acción por diferentes técnicas de producción, es violar la complejidad de los hechos en interés de la teoría. Las acciones humanas no son secas y amojamadas como lo es la lógica; no están pintadas de blanco y negro: su color se oscurece y aclara en innumerables matices de gris y, en consecuencia, no se puede predecir su resultado en el sentido en que se lo debería predecir si fuese válida la aplicación de la dialéctica. La historia humana pende de los hilos de mil azares; con que uno sea distinto, la historia del pasado se habrá de contar de nuevo. El vigor y la oportunidad de ilustración de la siguiente cita de *Libertad y organización* de Bertrand Russell justifican que la inserte como resumen de este punto de vista, resumen muy superior al que yo podría ofrecer.

"Aun admitiendo que las grandes fuerzas están engendradas por las causas económicas —dice Russell— el triunfo de una de ellas depende, muchas veces, de hechos absolutamente triviales y fortuitos. Al leer el relato de Trotsky de la revolución rusa es difícil creer que el papel de Lenin fue de poca monta; era importantísimo que el gobierno le permitiese volver a Rusia. Si el ministro de quien dependía la resolución hubiese padecido de dispepsia, determinada mañana podría haber dicho "no" cuando en realidad dijo "sí"; y no creo que se pueda sostener razonablemente que sin Lenin la revolución rusa hubiese realizado lo que realizó. Para tomar otro ejemplo: si los prusianos hubieran tenido un buen general en la batalla de Valmy, podrían haber aniquilado la revolución francesa. Para tomar un ejemplo más fantástico todavía, puede mantenerse con toda probabilidad que si Enrique VIII no se hubiera enamorado de Ana Bolena, no existirían ahora los Estados Unidos. Porque debido a ese acontecimiento Inglaterra rompió con el Papado y por eso no reconoció el fallo del Papa, que adjudicó las Américas a España y a Portugal. Si Inglaterra hubiese permanecido católica, es probable que lo que constituye ahora los Estados Unidos formase parte de la América española."

3. *Inaplicabilidad de la fórmula dialéctica.* Además, la fórmula de la dialéctica parece a veces singularmente inaplicable a los hechos de

la historia que conocemos. En términos generales, la fórmula afirma que el desarrollo de los acontecimientos se realiza mediante la síntesis de los contrarios. La síntesis misma es más desarrollada que los contrarios en cuya oposición sobreviene, y cuyas diferentes tendencias reconcilia y abraza. Tal actitud guarda peligroso parecido con la de la inevitabilidad del progreso. Pero la lectura de la historia no sugiere nada semejante. En innumerables casos el resultado de los conflictos no ha sido el establecimiento de un sistema más desarrollado, sino la destrucción completa de una de las fuerzas opuestas. Citemos nuevamente a Bertrand Russell:

"La invasión de los bárbaros no dio origen a formas económicas más desarrolladas, ni la dio la expulsión de los moriscos de España, ni el exterminio de los albigenses en el sur de Francia. La civilización micénica fue destruida antes de la época de Homero y muchos siglos transcurrieron antes de que una civilización desarrollada volviese a emerger en Grecia. Los ejemplos de ruina y retroceso son cuando menos tan numerosos e importantes en la historia como los de desarrollo. La actitud opuesta, que aparece en las obras de Marx y Engels, no es sino optimismo del siglo XIX."

El debate, como señala luego Russell, tiene hoy importancia práctica. El conflicto fundamental de la civilización moderna, según el análisis marxista, es el que existe entre el comunismo y el capitalismo. En el *Manifiesto comunista*, publicado en 1848, Marx encara la posibilidad del caos como resultado de ese conflicto pero su actitud general, que penetra sus escritos ulteriores, es la de que el conflicto, después de algunas victorias del capitalismo, acabará con la victoria del proletariado. Tal resultado se ajusta estrictamente a la teoría dialéctica que enseña que una tendencia parcial opuesta, o sea el capitalismo, llevará el triunfo a su contraria, o sea el comunismo, que encerrará también todo lo que hay de bueno en el capitalismo. Pero en realidad, es muy posible que lleve a una serie de guerras en las cuales, en las condiciones modernas, existe la firme probabilidad de que se destruya toda la civilización que conocemos. De ahí que la etapa próxima del desarrollo humano muy bien puede ser la barbarie y no el comunismo.

Marx no encaró tal posibilidad, en parte porque un optimismo (que nunca sabremos si era del hombre o de la época) le indujo a pensar que el funcionamiento del proceso dialéctico en la historia debía ser progresivo, en parte porque no previó, o si lo previó no

huella de materialismo científico en Marx. Debemos dirigir ahora la atención al materialismo científico que se ha desarrollado hasta convertirse en una visión completa del mundo, que abarca la lógica, la psicología y la metafísica.

MARX, K. — *Once tesis sobre Feuerbach.*
MARX, K. — *Crítica de la economía política* (especialmente el prefacio).
MARX, K. y ENGELS, F. — *El manifiesto comunista.*
ENGELS, F. — *Socialismo, utópico y científico* (especialmente la introducción a la edición de 1892).
ENGELS, F. — *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.*
Anti-Dühring o revolución de la ciencia de Eugenio Dühring.
MARX, K. — *La génesis del capital.*
Miseria de la filosofía. Contestación a la Filosofía de la miseria *de Proudhon.*
MARX, K. y ENGELS, F. — *Introducción al materialismo dialéctico y al socialismo científico.*
El materialismo y el empirio-criticismo, de Lenin, contiene una exposición del materialismo dialéctico en su aspecto filosófico. La cantidad de libros que trata de la filosofía marxista es muy grande. Pueden recomendarse los siguientes:
COLE, P. D. H. — *Lo que de veras quiso decir Marx.*
MAC MURRAY, J. — *La filosofía del comunismo.*
HOOCK, r. — *Hacia la comprensión de Karl Marx.*
HECKER, J. — *Diálogos de Moscú.*
PLEJANOV. — *Problemas fundamentales.*
BUJARIN. — *Materialismo histórico.*
ADORATSKI. — *Materialismo dialéctico.*

CAPITULO XVIII

LAS FILOSOFÍAS DE LA CIENCIA MODERNA

1. EL MATERIALISMO CIENTÍFICO: EL PROBLEMA DEL ALMA Y DEL CUERPO

I. NATURALEZA DEL MATERIALISMO

El materialismo, afín de la ciencia. A diferencia de las teorías metafísicas consideradas hasta aquí, el materialismo científico en contraposición con el materialismo dialéctico no ha sido mantenido por ningún filósofo de primera fila. Haeckel (1834-1919) fue materialista, y su libro *El enigma del universo*, publicado en Inglaterra en 1901, tuvo considerable influencia contemporánea. Pero no se lo considera por lo general filósofo de primera fila, y aunque Karl Marx merece indudablemente tal caracterización, su materialismo dialéctico tiene muy poco en común con el materialismo científico o materialismo propiamente dicho. Apenas puede decirse, en verdad, que exista una filosofía del materialismo si se entiende que la expresión denota un cuerpo de doctrina coherente y completo al que se adherirían todos los que están dispuestos a adoptar opiniones materialistas.

Eso se debe, en parte, a que históricamente el materialismo ha sido profesado por filósofos aficionados más bien que por profesionales. Mientras los filósofos profesionales han tendido en conjunto a ser idealistas, el materialismo, como veremos en breve, es el credo natural y a decir verdad inevitable, de los hombres de ciencia. Es decir, los hombres de ciencia, en cuanto se limitan a afirmar las conclusiones que la ciencia justifica y sólo aquéllas, adoptan inevitablemente una concepción materialista. Uno de los dogmas del materialismo es que cada suceso debe tener como causa un hecho o serie de hechos anteriores, de tal manera que el conocimiento completo del último proporcionaría a un observador la certeza absoluta para

lo tomó en cuenta, el enorme aumento del poder destructivo del hombre.

Pero aun aplicada a las concepciones mismas en cuyos términos se movía el pensamiento de Marx, la dialéctica no proporciona resultados muy satisfactorios. Como ejemplo de la dialéctica en acción, Marx citaba el proceso por el cual las sociedades que poseían esclavos cedieron su lugar al feudalismo y el feudalismo al capitalismo. En virtud del mismo proceso, sostenía, a su debido tiempo el capitalismo cederá su puesto al comunismo. Pero (*a*) si el desarrollo procede por la oposición de los contrarios, es oportuno señalar que, aunque el capitalismo es, en cierto sentido, lo contrario del comunismo, el feudalismo no es lo contrario del capitalismo sino su forma no desarrollada. Además, las sociedades que poseen esclavos no son lo contrario de las sociedades feudales. (*b*) Cada fase del desarrollo de la dialéctica presenta la naturaleza de una síntesis y reúne en sí misma, a la vez que lo trasciende, todo lo valioso de las tesis anteriores. Pero ¿existe algún sentido en que pueda decirse que el capitalismo es una síntesis de los elementos valiosos de la fase feudal y de la fase poseedora de esclavos que lo precedieron?

4. *El futuro del proceso dialéctico en la historia.* La aplicación del proceso dialéctico a la interpretación de la historia lleva a resultados muy embarazosos por sus consecuencias sobre la próxima etapa del desarrollo social, que Marx identifica con el comunismo. La dialéctica, según hemos visto, es considerada como un proceso de desarrollo social, a la vez infinito e inevitable, que se expresa en la historia en una serie de revoluciones que surgen de la incapacidad de las instituciones políticas y de los sistemas jurídicos de transformarse parejamente con el proceso continuo de cambio económico que se realiza en la base de la sociedad. El proceso considerado es, o mejor dicho, debería ser infinito. La dialéctica sugiere de hecho que no puede haber punto de reposo para la sociedad humana, a la cual impulsarán continuamente las tensiones que desarrolla el proceso dialéctico. Las revoluciones están causadas por el surgir de una clase que, de acuerdo a la fórmula de la dialéctica, nace por el triunfo de la clase a la que precisamente ha de reemplazar. Así, el feudalismo creó la burguesía cuya industria y comercio prepararon el terreno para su propia aniquilación, y el capitalismo da origen a la masa de obreros desposeídos a quienes obliga a organizarse para derrocarlo.

Pero aunque Marx escribe extensamente acerca de la revolución que tendrá por resultado el establecimiento del comunismo, dice: "Sólo en un orden de cosas en que ya no haya más clases ni antagonismos de clases, *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*". (La cursiva es mía). La razón que alega para su profecía es que mientras todas las revoluciones anteriores han tenido como resultado el reemplazo de una clase por otra, ésta será la única que traiga aparejada la emancipación de la humanidad. Una vez ejecutada con éxito, no habrá más clases oprimidas cuyas luchas lleven a nuevas revoluciones. ¿Qué es, entonces, del proceso dialéctico? Parece que cesa una vez establecido el comunismo. Si se sostiene que continuará pero que se manifestará en la forma más suave de "evoluciones sociales", tenemos derecho a preguntar cómo pueden ocurrir ni siquiera las "evoluciones sociales" sin que las engendre la fuerza motriz de los antagonismos de clase. Por cierto, es difícil ver cómo, partiendo de las premisas de Marx, puede continuar en cualquier forma la evolución política y social, una vez desaparecida la división de clases. Los cambios técnicos continuarán sin duda produciendo algunos cambios sociales, pero es difícil ver cómo, si acontecen, pueden ajustarse al marco del proceso dialéctico según el cual la evolución social se realiza mediante la oposición de los contrarios.

El materialismo de Marx en relación con el materialismo propiamente dicho. La forma peculiar del materialismo activista que hemos bosquejado, según el cual los cambios del mundo físico son en cierto sentido el producto de la actividad del conocimiento del mundo, guarda más afinidad con el pragmatismo que con el materialismo, tal como se lo puee mantener hoy. Marx no es consecuente en la aplicación de su teoría, y sus escritos dan por sentado muchas veces que una proposición puede ser verdadera en un sentido distinto del sentido pragmatista de alterar la realidad para que responda a nuestros propósitos [1]. En efecto, en sus escritos políticos y económicos, la verdad aparece como lo que corresponde a los hechos externos, mientras la función del pensamiento está representada como el descubrimiento de lo que los hechos son, más bien que el de su modificación. El materialismo como filosofía debe su fuerza a la ciencia antes que a la historia o a la política, y hay poca

[1] Véase, en el Capítulo XV, la exposición de la teoría pragmática de la verdad.

predecir el primero. Evidentemente, esa creencia es un postulado necesario del método científico. El hombre de laboratorio, si quiere adoptar el método de experimento y verificación, no sólo debe dar por sentado que todo suceso tiene su causa, sino también que causas semejantes producirán efectos semejantes. Es decir, debe proceder experimentalmente, como si el materialismo fuese verdadero, por lo menos en el dominio particular de investigación de que se ocupa. La mayoría de los hombres de ciencia no sólo adoptan opiniones materialistas en sus propios dominios, sino también suelen extender su aplicación a esferas tales como la ética, la estética y la psicológica [1], cuyos temas no se prestan fácilmente a la interpretación materialista.

Definición del materialismo. Pero precisamente porque es una predisposición científica más bien que una filosofía oficial, la teoría del materialismo tiende a carecer de contenido preciso. La vaguedad de su contenido hace difícil definirla. Mr. Chapman Cohen, cuyo breve libro *Nueva formulación del materialismo* contiene una de las mejores exposiciones modernas que conozco del materialismo, distingue tres doctrinas como características y esenciales del materialismo. En primer término, en su aspecto negativo, el materialismo puede definirse como la negación del sobrenaturalismo. Sostiene, pues, que lo que sucede en el mundo no es nunca resultado de la acción de poderes independientes espirituales o mentales, sino que es siempre explicable aunque, debido a la falta de conocimiento suficiente, no pueda explicarse en el momento "como resultado de la composición de fuerzas naturales".

En segundo lugar, el materialismo formula un aserto positivo en cuanto a la forma de acontecer las cosas. Entraña, en las palabras de Cohen, "la creencia de que el estado del mundo, o de cualquier porción suya, en un momento dado, es la consecuencia exacta de la distribución y conjunción de fuerzas que preceden a ese momento". Entraña, además, la opinión de que no surge ni ha surgido nunca fuerza ni factor nuevo en el universo; ni que tal fuerza ni factor se han introducido en el universo desde fuera, por decirlo así. De ahí que "todo fenómeno nuevo es el equivalente de una

[1] En esta afirmación general debemos hacer una reserva por lo que toca a las teorías propuestas por varios de los más destacadas físicos ingleses durante el último decenio.

nueva ordenación de fuerzas existentes". El materialismo, en la medida en que formula este segundo aserto o serie de asertos, es conocido, por lo general, como determinismo o mecanicismo, o determinismo mecanicista.

En tercer lugar, sin bien el materialismo insiste en que todo lo que existe en el universo es, al fin de cuentas, de la misma naturaleza que la materia, no se adhiere a ninguna teoría particular de la materia. Las concepciones de la materia corriente en distintos períodos varían según el estado de la ciencia física en los diferentes períodos y dependen de él. Ahora bien, sea cual fuere el análisis último de la materia –ya tengan fundamentalmente forma de onda o de proyectil, ya consista en descargas de electricidad positiva, en unidades atómicas homogéneas, en partículas electrónicas o en "terroncillos situados en el espacio-tiempo"– debe aceptarse también, si se mantiene el materialismo, como análisis último de todo lo que existe.

Partiendo de la base de las afirmaciones anteriores, podemos dar provisionalmente la siguiente definición o definiciones del materialismo. En primer lugar, tenemos una definición en términos de sustancia: –todo lo que existe en el universo es, en última instancia, de la misma naturaleza que las cosas que llamamos materiales. En segundo lugar tenemos una definición en términos de ley: –todo lo que sucede en el universo está sometido a las leyes que reconocemos gobiernan el acontecer de las cosas llamadas materiales. La segunda definición subraya el aspecto del materialismo conocido por lo común como mecanismo. El materialismo así definido asume el caráter de una filosofía. O sea, es a la vez una afirmación respecto de la naturaleza de lo que existe y respecto de la forma de realizarse los acontecimientos. Esta filosofía, que profesaron en forma embrionaria algunos de los primitivos pensadores de Grecia – Leucipo (comienzos del siglo v a. C.) y Demócrito (nacido en 470 a. C.) fueron materialistas, así como el poeta-filósofo romano Lucrecio (98-55 a. C.)– alcanzó preeminencia de resultas de los descubrimientos científicos del siglo XIX. Todas las ciencias contemporáneas la apoyaron, pero derivó su principal fuerza de la psicología y de la biología. Debemos atender ahora a las consecuencias filosóficas de esas ciencias.

II. EL PROBLEMA DEL ALMA Y DEL CUERPO

Opinión ingenua de la relación entre el alma y el cuerpo. El sentido común sostiene que un ser humano no es exclusivamente un cuerpo. Tiene cuerpo pero, diríase normalmente, es más que su cuerpo; y es más, debido a la existencia de un principio inmaterial que, ya se llame mente, alma, conciencia o personalidad, constituye la realidad de su ser. Ese principio inmaterial, según la mayoría de la gente, está asociado de alguna manera con el cuerpo —muchas veces se dice que reside *en* él— y lo anima y dirige.

Creo que el hombre sencillo tendería a describir conforme a estos rasgos la composición del ser humano. Es decir, describiría el organismo humano como una dualidad. En el sentir del autor de este libro, la explicación ingenua que discierne en un ser humano la presencia de dos principios radicalmente distintos, uno material y otro inmaterial, está más cerca de la verdad que ninguna de las otras alternativas del terreno. No obstante, es difícil sostenerla —a la luz del conocimieno acumulado por las ciencias psicológica y fisiológica en cuanto al modo de funcionar el organismo vivo, se torna cada vez más difícil— y precisamente las dificultades a que está expuesta constituyen los argumentos psicológicos más importantes en pro del materialismo.

El alma y el cerebro. La gran dificultad con que tropieza la opinión ingenua es la de concebir el modo de interacción entre los dos principios que postula el sentido común. Supongamos por un momento que el sentido común tiene razón al pensar que el alma existe, y que el alma, aunque íntimamente relacionada con el cuerpo, es distinta de él. Por consiguiente, es distinta del cerebro. Si hubiésemos de abrir el cráneo de un hombre y mirar dentro, veríamos hileras y capas de células que constituyen una cubierta de una materia gris blanquecina llamada corteza. Las células y la corteza constituyen el cerebro; los fisiólogos estudian su constitución y movimientos. Ahora bien, aunque puede ser verdad que el cerebro se modifica siempre que el hombre piensa o siente, el hecho de que esas modificaciones acontezcan no es *todo* lo que queremos aseverar cuando decimos que alguien piensa o siente. Pensar y sentir, afirmaríamos, son en parte, por lo menos, hechos *mentales*. Como tales, ningún sentido puede discernirlos; no se los puede ver, tocar, oler, gustar ni oír; sólo pueden ser experimentados por la conciencia en que ocurren. Pueden tener acompañamientos cerebrales que serían naturalmente perceptibles a los sentidos, pero no consisten simplemente en movimientos cerebrales.

Así, pues, la mente, suponiendo por el momento que el sentido común tenga razón en afirmar que tal entidad existe, es inmaterial y distinta del cerebro.

Acción mutua entre el alma y el cuerpo. Pero aunque diferente del cuerpo y del cerebro, el alma no es indiferente a ellos. Por el contrario, sus relaciones con ellos son íntimas. El alma y el cuerpo obran continuamente uno sobre otro en infinito número de modos distintos; en efecto, la mente influye en el cuerpo y el cuerpo en la mente en todo momento de la vida de vigilia. Si estoy borracho veo dos faroles en lugar de uno; si no logro digerir mi cena tengo una pesadilla y veo fantasmas; si fumo opio y aspiro óxido nitroso [1] experimento visiones celestiales, paso a un estado de beatitud y discurro con el Todopoderoso y sus ángeles. Ésos son ejemplos de la influencia del cuerpo sobre el alma. Si veo un espectro, mi cabello se eriza; si tengo un arrebato de cólera, el rostro se me pone encarnado; si recibo una conmoción repentina, padezco; si tengo temor de una prueba inminente, se me seca la boca y se me humedecen las palmas de las manos. Son ésas muestras de la influencia del alma en el cuerpo. Los ejemplos citados son sólo casos extremos y francamente evidentes de lo que sucede en todo momento. Muchos psicólogos afirman, en verdad, que no puede haber en el alma un hecho que no vaya acompañado de un hecho correspondiente en el cuerpo y viceversa, aunque el hecho correspondiente del cuerpo puede ser demasiado pequeño para resultar perceptible a los instrumentos registradores que poseemos por ahora. La aparente acción mutua entre el alma y el cuerpo es, por lo menos, un hecho indiscutible.

Dificultad de concebir la acción mutua. No obstante, cuando llegamos a meditar sobre la forma de esa acción mutua, es sumamente difícil ver cómo puede realizarse. El alma, hemos supuesto provisionalmente, es inmaterial; si fuera material formaría parte del cuerpo. Si es inmaterial no tiene sustancia y no ocupa espacio. El con-

1 Gas hilarante.

tenido del alma o los sucesos que acontecen en ella, es decir, los deseos, pensamientos, aspiraciones, esperanzas y voliciones que constituyen lo que llamamos el torrente de la conciencia, son también inmateriales. Por otra parte, el cuerpo es materia y posee las acostumbradas cualidades de la materia, tales como forma, tamaño, peso, densidad, inercia, ocupación de espacio, etcétera. Su contenido, la sangre, los nervios, el cerebro, la carne, son también materiales. Los químicos pueden resolverlos en compuestos y elementos, y los físicos pueden seguir resolviéndolos en átomos y electrones.

Ahora bien, si por un momento dejamos a un lado las dificultades inherentes a la concepción de la causalidad que habíamos considerado en el Capítulo VIII, no hallaremos obstáculo insuperable para entender cómo una cosa material puede influir en otra. Cada una posee los mismos atributos de tamaño, forma y peso en virtud de los cuáles cada cual puede, por decirlo así, comunicarse con la otra. Así, un adoquín puede aplastar un huevo porque el huevo pertenece al mismo orden de cosas que el adoquín. Pero ¿cómo puede el adoquín sofocar un deseo o ser afectado por un pensamiento? La fuerza material y la masa no tienen poder sobre las ideas; las ideas no ejercen fuerza ni ceden a la masa. ¿Cómo, pues, lo que no tiene tamaño, peso ni forma, lo que no puede ser visto, oído ni tocado, lo que no ocupa espacio, puede entrar en contacto con lo que posee esas propiedades? Podemos medir y pesar un trozo de materia; pero, ¿cómo podemos medir y pesar la inspiración que creó la *Quinta sinfonía* de Beethoven?

El espíritu y la materia parecen pertenecer de hecho a dos mundos distintos, parecen participar de dos órdenes de cosas distintas, y el problema de su acción mutua es el problema de la ballena y el elefante elevado a la enésima potencia.

Resumiendo lo anterior podemos formular de esta manera el problema del alma y del cuerpo: si el alma y el cuerpo son, como parecen, radicalmente distintos, si los pensamientos y los deseos pertenecen a un orden de cosas distinto del de los huesos y la sangre, ¿cómo hemos de explicar su acción mutua?

Solución de Descartes. El problema fue puesto de relieve por primera vez por la filosofía de Descartes (1596-1650). Descartes comenzó a filosofar con un proceso de duda metódica, pues era su intento dudar de todo lo que razonablemente pudiera, con la intención de hallar qué certidumbres quedaban. El proceso acabó con la

famosa conclusión, "pienso, luego existo" (*cogito ergo sum*), conclusión que pretendía afirmar el único hecho que Descartes consideraba conocer con completa certeza; su conocimiento de él le parecía axiomático. El axioma de Descartes implica, entre otras cosas, la sugerencia de que la mente conoce sus propios procesos, el proceso de su propio pensar, por ejemplo, más fácilmente que el objeto de esos procesos, o sea aquello sobre lo cual piensa. De ahí que Descartes se vio inducido a mantener una diferencia neta entre el alma y lo que no era alma, diferencia que trajo aparejada la separación completa entre el alma y el cuerpo. Las ciencias de la dinámica y la mecánica se estaban desarrollando rápidamente en la época de Descartes y parecían demostrar que, dados ciertos datos, los movimientos de la materia podían calcularse matemáticamente; en ese caso, los movimientos de la materia serían mecánicos y determinados. Ahora bien, el cuerpo era una colección de partículas materiales; por consiguiente, los movimientos del cuerpo eran mecánicos y determinados y si el alma fuese parte del cuerpo o continua con él, la conclusión también se aplicaría al alma. Tal resultado (desagradable para los filósofos, quienes deseaban creer que sus almas eran libres), en unión del axioma original, "pienso, luego existo", con su consecuencia de que los objetos primarios del conocimiento del alma son sus propios estados y no los objetos externos a sí misma, llevó a Descartes a mantener que el alma era completamente independiente de las influencias del cuerpo.

La Sustancia Suprema, o sea Dios —sostenía Descartes—, había creado dos sustancias, espíritu y materia; la esencia del espíritu es el pensamiento; la esencia de la materia es la extensión u ocupación de espacio. Tan distintas son esas dos sustancias que de ninguna manera pueden obrar una sobre la otra y, por consiguiente, el alma no puede tener ningún efecto sobre el cuerpo ni el cuerpo sobre el alma. A su modo de ver, el alma y el cuerpo marchan en líneas paralelas, disponiéndose las circunstancias en forma tal que un suceso en la una está siempre acompañado de un suceso en la otra. Según esa opinión —conocida en su origen con el nombre de "ocasionalismo" y en la forma que asumió en el siglo pasado con el de "paralelismo psicofísico"—, el hecho de que mi cuerpo asume una posición horizontal cuando *quiero* acostarme no significa que hay una conexión causal entre mi querer y los movimientos de mi cuerpo. ¿Por qué, pues, el uno acompaña al otro? Por la intervención activa y benévola de Dios, sostenía Descartes, que ha dispuesto la sincro-

nizacion continua y milagrosa entre los sucesos del alma y los del cuerpo, sin la cual los seres humanos no podrían perdurar. El conocimiento de la intervención benévola de Dios en el mundo, pensaba Descartes, está dado *a priori*[1].

Dificultades de la concepción de Descartes. El abismo que Descartes estableció entre el alma y el cuerpo ha tenido resultados desastrosos para la psicología. Evidentemente, el organismo vivo es en cierto modo una unidad; los psicólogos se han ocupado desde entonces en una tentativa más o menos infructuosa de ensamblar los fragmentos de la unidad que Descartes destruyó. Las dificultades de reunir las dos sustancias que Descartes separó en forma tan terminante son, en verdad, casi insuperables. Porque ¿qué es lo que en rigor implica la actitud de Descartes? Si el alma y el cuerpo son radicalmente distintos, Descartes convenía en que no podemos explicar su acción mutua. Por consiguiente, no obran mutuamente sino que marchan a compás como dos relojes perfectamente sincronizados[2]. No hay conexión causal entre los relojes; no obstante, marchan a compás. ¿Por qué marchan a compás? Porque se les dio cuerda y se les puso en marcha juntos, y por eso cada tic-tac del uno va acompañado de un tic-tac del otro. Y así como nadie sostiene que el tic-tac del uno *causa* el tic-tac del otro, de la misma manera, en la concepción de Descartes, la perfecta armonía entre alma y cuerpo no es testimonio de su acción mutua causal, sino de haber sido creados por Dios, quien les dio cuerda y los puso en marcha juntos, por lo cual marchan a compás todo el tiempo que están asociados.

El recurso al auxilio divino, que siempre dificulta la aceptación de una teoría, resultó especialmente desagradable a la ciencia del siglo XIX. ¿No había ninguna otra manera de salir del atolladero? Claro que sí. Afirmábase que toda la dificultad había surgido de la premisa inicial de que el cuerpo y el alma eran radicalmnte distintos. Pero, ¿por qué había de establecerse esa premisa? No faltan otras posibilidades que por lo menos se deberían indagar. De todos modos, dos son evidentes: si el alma y el cuerpo no son radicalmente distintos, o bien el alma es igual al cuerpo y parte suya, o bien el cuerpo es en algún sentido un producto de la mente o parte suya, ya una serie de ideas e impresiones de la mente o un modo de

1 Véase la explicación del conocimiento *a priori* en el Capítulo VI.
2 Leibniz sugirió el símil de los dos relojes.

percepción de ella. La segunda alternativa lleva al idealismo filosófico; la primera fue adoptada por muchos psicólogos del siglo XIX y se convirtió en parte integrante de la filosofía del materialismo.

Dificultades suplementarias ocasionadas por el libre albedrío. Antes de pasar a bosquejar el desarrollo materialista de esta posibilidad, convendrá considerar una objeción más contra la concepción ingenua del organismo humano como dualidad de alma y cuerpo, objeción constituida por el hecho notorio del libre albedrío, y que, como la dificultad de concebir la acción mutua entre cuerpo y alma, constituye una poderosa confirmación de la actitud materialista. Partiendo de la premisa ingenua de que somos almas o, por lo menos, de que tenemos un alma que anima nuestro cuerpo, afirmemos ahora la otra premisa ingenua de que nuestra alma es "libre". La expresión más natural del alma "libre" es el acto de volición. Creo que podemos dar por sentado que la mayor parte de la gente supone poseer libre albedrío, y supone que debido a esa libertad puede dirigir hasta cierto punto los movimientos de su cuerpo.

Veamos lo que implica este supuesto. En primer lugar, es evidente que algunos movimientos de nuestro cuerpo se realizan independientemente de nuestra voluntad. Mi corazón late, mi sangre circula, mis procesos digestivos se desarrollan, mi cabello y mis uñas crecen sin la intervención de mi voluntad y, si tanta es mi suerte, sin el conocimiento de mi conciencia. Mi voluntad, luego, no es parte para causar esos movimientos del cuerpo. Además, si alguien inclina mi cuerpo y una imagen de cera de mi cuerpo de igual peso sobre el borde de un precipicio, ambos caerán de la misma manera y con igual velocidad, llegarán al fondo en el mismo momento y se comportarán idénticamente una vez que estén allí, pese al hecho de que mi cuerpo está animado por un alma que posee libre albedrío y de que la imagen de cera no lo está.

Las dos categorías de movimientos del cuerpo. Así, pues, en el supuesto de poseer libre albedrío, los movimientos de mi cuerpo están divididos en dos categorías netamente diferenciadas —los que están causados por la acción inmaterial de mi voluntad, y los que se realizan de conformidad a las leyes de la mecánica y la dinámica (que en último análisis pueden resolverse en leyes físicas), siendo algunos de estos últimos movimientos idénticos en todo sentido a

los que realizaría cualquier otro trozo de materia del mismo peso, forma y tamaño que estuviese expuesto a las mismas condiciones.

Pero las dos categorías de movimientos se extienden mucho más allá de los límites de mi cuerpo. Consideremos los movimientos de mi cuerpo que corresponden a la primera categoría. Son la causa de otros movimientos del mundo fuera de mi cuerpo. Si, por ejemplo, son los movimientos que ejecuta mi mano al firmar una orden de movilización general, o mi dedo al apretar un botón que hace explotar una mina colocada bajo un buque de guerra, la serie de consecuencias que mis movimientos desencadenan es incalculable. No obstante, todas esas consecuencias y todos los otros movimientos físicos que las consecuencias acarrean, deben asignarse a la primera categoría de movimientos, pues de no haber intervenido mi acto libre de voluntad para causar los movimientos que mi mano realizó al firmar la orden o al apretar el botón, podrían no haber ocurrido y probablemente no habrían ocurrido. Así los movimientos materiales que ocurren en el universo se dividen en dos clases. Algunos, por ejemplo, los movimientos más allá de la luna están, que sepamos, completamente sometidos a la causalidad mecánica; es decir, las leyes de la física explican adecuadamente esos movimintos y todos los que los precedieron en la cadena causal que remata en ellos. Otros movimientos no pueden explicarse completamente en esa forma.

Interrupción de la secuencia causal. Tal supuesto, que entraña una bifurcación de los acontecimientos materiales del universo en dos clases radicalmente distintas, parece bastante improbable. Pero implica nuevas improbabilidades. Por ejemplo, la misma acción puede pertenecer a cualesquiera de las dos categorías. Supongamos, por ejemplo, que cruzo las piernas y *quiero* levantar un poco el pie que queda encima. Supondremos que, como resultado, mi pie se alza en el aire tres o cuatro centímetros. Supongamos ahora que al volver el pie a su posición original alguien toca un nervio golpeando la pierna cruzada con el borde de la mano, debajo de la rodilla. Mi pie volverá alzarse tres o cuatro centímetros en el aire, conociéndose el movimiento con el nombre de reflejo. Los dos movimientos, el voluntario y el reflejo, pueden ser perfectamente indistinguibles. Lo cierto es que, en lo que concierne a sus caracteres intrínsecos, son indistinguibles. Pero uno está causado por un acontecimiento material, la aplicación de un estímulo a un nervio, el otro por un acontecimiento mental, un acto voluntario. Estamos habituados a sostener —y a decir verdad, en ciencia debemos sostener— que las mismas causas producen los mismos efectos. Además, desde que los dos movimientos (uno de los cuales se realiza como resultado de un acto libre de la voluntad, y el otro conforme a las leyes admitidas de causalidad mecánica) son indistinguibles, nos vemos obligados a inferir que, por lo que a nosotros atañe, *cualquier* movimiento podría pertenecer a la primera clase, ya que no existen marcas intrínsecas por referencia a las cuales pudiera situarse decididamente en la segunda. Así, la ciencia nunca puede estar segura de que la causalidad total de un movimiento de un trozo de materia no incluya algún factor incalculado. Es decir, nunca puede estar segura de que la ley mecánica que procura establecer obra de hecho universalmente.

Ocasiona una nueva dificultad la ruptura repentina y arbitraria de la cadena causal de los sucesos materiales implícita en la hipótesis del libre albedrío. Consideremos los movimientos que entraña el apartarse deliberadamente del paso de una muchedumbre en carrera desordenada. Los estímulos por los cuales nos percatamos del espectáculo de la muchedumbre que avanza hacia nosotros, son transportados al cerebro, como hemos visto en el capítulo primero, mediante procesos puramente físicos. Por ejemplo, las rayos luminosos hieren la retina, de resultas de lo cual ciertos mensajes en forma de impulsos nerviosos recorren el nervio óptico y producen trastornos en las células que componen la corteza cerebral. Hasta aquí las ciencias física y fisiológica pueden dar juntas una explicación adecuada de todo lo sucedido; en otras palabras, hasta aquí la ley mecánica de causa y efecto ha explicado adecuadamente los hechos ocurridos. Pero ahora, como resultado de los trastornos que ocurren en las células del cerebro, se produce un efecto en la conciencia. ¿Qué significa esto? Que cuando los impulsos que recorren el nervio óptico han llegado al cerebro producen un hecho de orden enteramente distinto, es decir, un hecho mental, que es un hecho consciente. No sabemos cómo se realiza esa transferencia del cerebro a la mente. Probablemente, sin embargo, se realiza, y su resultado es la sensación de ver la muchedumbre, sensación que es un hecho puramente mental, no explicable en términos físicos. A la sensación sigue otro hecho mental, un acto voluntario, que es la decisión de hacer algo con respecto a lo experimentado por los sentidos, indicando al sistema nervioso que se

ponga en acción para apartar el cuerpo del paso de la muchedumbre que avanza hacia nosotros. Como resultado de esa indicación, el mecanismo del cuerpo, incluyendo el sistema nervioso, se pone de nuevo en acción y de nuevo comienzan a aplicarse las leyes de la física y de la fisiología. Pero lo hacen después de una ruptura en el curso de la cual han acontecido sucesos de orden enteramente distinto. Al parecer, pues, la situación es que la ciencia física es válida, o sea que da una explicación completa de lo que sucede, hasta cierto punto. En ese punto hay una ruptura durante la cual deja de ser válida, y luego vuelve a serlo de nuevo, exactamente como si la ruptura no hubiera ocurrido. Porque, como veremos dentro de un instante, la ruptura y todo lo que implica es completamente innecesaria si el materialismo está en lo cierto. Podemos explicar perfectamente lo que sucede, dicen los materialistas, sin necesidad de suponerla; y, en vista de lo anterior, parece razonable convenir con ellos que es muy importante discurrir una explicación que no la suponga.

Ésa es, pues, una nueva serie de improbabilidades que encierra la concepción ingenua de alma que anima y dirige el cuerpo.

Resumen de lo anterior. Nuestros reparos a la explicación ingenua de la relación entre el alma y el cuerpo pueden resumirse de la manera siguiente. La explicación ingenua entraña dos dificultades, cada una de las cuales, según sostiene el materialismo, es insoluble. En primer lugar, tenemos la dificultad de comprender cómo un hecho material puede hacer que ocurra un hecho de orden enteramente distinto, a saber: un hecho mental, y viceversa. En segundo lugar, tenemos la dificultad de comprender cómo la ley de causa y efecto, que obra universalmente en la ordenación regular de la naturaleza, puede quedar en suspenso repentina y arbitrariamente, por la intrusión de una acción inmaterial —la voluntad del hombre— que obra caprichosamente o de acuerdo a principios propios, desconocidos, y que es completamente distinta de todo lo que se puede descubrir en el universo.

III. LA SOLUCIÓN MATERIALISTA

Para que el lector pueda hallarse en situación de entender la forma en que el materialista procura resolver esas dificultades, será necesario decir breves palabras sobre el mecanismo del sistema nervioso.

Mecanismo del sistema nervioso. Supongamos que coloco la mano sobre las tenazas de la lumbre, tengo una sensación de calor violento, y retiro rápidamente la mano. ¿Qué es lo que exactamente ha sucedido? El calor de las tenazas excita las terminaciones de las células nerviosas que se hallan en mis dedos. Las células nerviosas o neuronas están en contacto con otras celulas nerviosas, y un estímulo aplicado a cualesquiera de ellas pasa por tanto a la siguiente. El mecanismo de la transferencia es éste: cada célula nerviosa tiene cierto número de filamentos adheridos a ella y que se extiende a partir de ella. Los filamentos se llaman dendritas. Un filamento considerablemente más largo y fino que los demás se conoce con el nombre de axón: a través del axón el estímulo pasa a la neurona o célula nerviosa inmediata de la cadena. Los puntos de contacto entre los axones, llamados sinapsis, obran como válvulas, es decir, dejan pasar el estímulo o impulso en una dirección sola; no le permiten volver sobre sus pasos. La parte central del sistema nervioso, que forma una especie de camino real por donde pasan todos los impulsos, es la medula espinal. Recorriendo ese camino, el estímulo de calor aplicado a las células nerviosas de mis dedos llega al cerebro. Aquí penetra en un complicado sistema de hileras y capas de neuronas. Esas hileras o capas obran como una oficina de liquidación del sistema nervioso, ordenando los distintos mensajes recibidos de todas las partes del cuerpo y determinando cuáles de ellos han de ser transmitidos a efectos de acción. Transmitir un estímulo a efectos de acción quiere decir transferirlo a otro sistema de neuronas, llamado sistema nervioso motor, el cual gobierna los movimientos que hacemos en oposición al sistema nervioso sensitivo, que recibe y transmite las sensaciones que sentimos. El cerebro, en el supuesto de que haya decidido proceder activamente con respecto al estímulo proveniente de las tenazas, deja que el estímulo pase a través de las neuronas que componen el sistema nervioso motor; ellas, a su vez, transmiten el estímulo recibido del cerebro a lo largo del brazo hasta los dedos y, como resultado, los dedos se retiran de las tenazas. Todo el procedimiento puede compararse al despacho de un mensaje de los dedos al cerebro en respuesta al cual sale otro mensaje de retorno a los dedos.

Ahora bien, aunque los procesos incluidos en el despacho de

esos mensajes resultan complicados, no obstante, cuando los miramos desde el punto de vista del cuerpo parecen ser puramente automáticos. Lo que sucede es exactamente como si fuéramos a poner una moneda en una máquina especial y retirar una caja de fósforos. No parece necesario introducir el alma o la conciencia en ningún momento del proceso para explicar lo que sucede o por qué sucede. Verdad es que *sentimos* el calor de las tenazas, y que el sentimiento es un hecho psicológico o mental, opuesto a un hecho fisiológico o corporal; pero, en lo que al observador se refiere, el sentimiento no tiene nada que ver con el retiro de los dedos, que es un efecto puramente automático de estímulo aplicado.

He tomado deliberadamente el caso más sencillo, y además el caso en que la acción del cuerpo, *en cualquier concepción* de la relación entre cuerpo y alma, es lo más automática posible. Con todo, si podemos explicar algunas de nuestras acciones, aunque sean muy sencillas, sin postular la misteriosa intervención del alma, ¿no será posible que *el mismo tipo de explicación*, enormemente complicado, como es lógico, pero limitado todavía puramente a los términos físicos, podría alegarse para explicar todas nuestras acciones? En ese supuesto, el recorrido de un impulso por el sistema nervioso, recorrido que puede describirse completamente en cada uno de sus momentos en términos fisiológicos, es suficiente en sí mismo para explicar lo que sucede cuando el organismo siente y obra. Si esta teoría resultase ser la exacta, podríamos concebir correctamente las acciones del cuerpo por analogía con los movimientos del agua en un tanque lleno. Un tubo conduce al tanque, otro sale de él; así, pues, siempre que por el primer tubo entre el agua fresca hará que escurra por el segundo el agua que rebosa. Todos los procesos incluidos son puramente automáticos y se realizan de acuerdo a las leyes físicas, de modo que siempre que un estímulo se aplica a un extremo de la cadena, la reacción apropiada ocurre de necesidad en el otro. Y si una explicación de este tipo es difícil de sostener en el presente estado de nuestro conocimiento y no llega a explicar *todas* nuestras acciones, ¿no deberíamos, en interés de la ciencia, dice el materialista, remover cielo y tierra para que llegue a explicarlas, en la espera de que un aumento de nuestro conocimiento del cuerpo desvanezca poco a poco las muchas dificultades que, en la actualidad, acechan no sólo la tentativa de explicar la acción, sino también el pensamiento en términos exclusivamente corporales?

Extensión de la interpretación materialista para incluir la conciencia. Supongamos que hacemos esa tentativa. ¿Cómo explicaremos, pues, en términos del cuerpo, la *experiencia consciente* de la lastimadura que sin duda alguna tenemos cuando nos quemamos los dedos? ¿Cómo hemos de explicar la conciencia? El materialista responde que la concepción de la mente o de la conciencia, como entidad separada, que funciona independientemente del cerebro, es una ficción. La conciencia es simplemente función o emanación del cerebro, continua con él y determinada por él en todo sentido. No es, en realidad, sino un aspecto de la reacción del cerebro ante los hechos que ocurren en el cuerpo.

La conciencia, en opinión de los materialistas, se puede representar metafóricamente como una suerte de resplandor, semejante a la aureola que rodea la cabeza de un santo, cuya función es iluminar los hechos que ocurren en el cerebro. Cuando el esplendor ilumina un hecho, se dice que tenemos conciencia del hecho. Pero es evidente que el resplandor no puede iluminar lo que no existe y, para el hecho, es indiferente que el resplandor lo ilumine o no; el hecho ocurriría exactamente lo mismo. Nuestra conciencia del hecho, en otras palabras, es puramente incidental. Síguense dos conclusiones. En primer lugar, nada puede ocurrir en la mente si su réplica cerebral no ha ocurrido primero en el cerebro. En segundo lugar, nada que ocurra en la mente puede afectar de ninguna manera nada que ocurra en el cuerpo. La primera conclusión niega el libre albedrío —es decir, niega que la mente pueda funcionar con independencia de la causalidad física; la segunda niega la acción mutua, es decir, niega que la mente pueda tener influencia alguna sobre un acontecimiento físico, aunque admite que un acontecimiento físico puede afectar la mente.

Epifenomenismo. Esas dos conclusiones constituyen en conjunto lo que se conoce por teoría epifenoménica del alma. Es una teoría muy difundida que puede considerarse como retoño o variante del materialismo. No es propiamente materialismo, pues admite la existencia del alma o conciencia y no se inclina a resolverla en constituyentes químicos o a someterla por completo con respecto a su funcionamiento a las leyes de la física. Por otra parte, su significado filosófico no difiere mucho del significado del materialismo, pues aunque admite el alma, niega que el alma tenga ninguna influencia causal sobre los hechos; por consiguiente, el alma no influye

sobre el cuerpo. Así, aunque la teoría no es estrictamente materialista, en lo que concierne a su opinión de la causalidad se muestra estrictamente mecanicista, con una importante excepción. Todos los movimientos de la materia, afirma, están determinados por otros movimientos anteriores de la materia. Es decir, están sometidos a la ley de causa y efecto. También sucede que *algunos* hechos mentales (aquellos que eran reflejo de los hechos cerebrales) están completamente determinados por los movimientos de la materia que obedecen a la misma ley. Pero no por eso se sigue que *todos* los hechos que ocurren en el universo están sometidos a la ley de causa y efecto, en el sentido en que esta ley gobierna los movimientos de la materia. Pues aunque algunos hechos mentales están determinados por los movimientos anteriores de la materia, los cuales reflejan o registran, no se sigue que todos los hechos mentales estén determinados de ese modo. Esta segunda categoría de hechos mentales es la que precisamente constituye la excepción a que nos acabamos de referir. Bien puede ser, admitirán algunos epifenomenistas, que una vez sucedidos los hechos mentales, determinados por los movimientos de la materia que reflejan, puedan engendrar otros sin que acontezca ningún hecho correspondiente del cuerpo. En otras palabras, admiten que la mente, una vez puesta en actividad por el cerebro; puede tener vida propia. Es posible considerar que las imágenes, por ejemplo, en oposición a las sensaciones, forman parte de esa vida mental independiente y podría ser, dirían los epifenomenistas, que las imágenes ocurren independientemente de todo movimiento de la materia. Lo cual no significa que las imágenes necesariamente no tengan causa. Pero su causa puede ser un hecho mental anterior y no un hecho físico anterior, y el modo de causalidad que obra entre los hechos mentales puede ser muy distinto de la causalidad mecánica que reconocemos en el mundo material. Por esas razones, algunos epifenomenistas están dispuestos a conceder que puede haber en el universo algunos hechos, o sea los que ocurren en la mente, que, aunque tienen causa, están causados de muy diferente manera de como lo están los movimientos de la materia.

Pero lo que ningún epifenomenista concedería es que esos hechos mentales pudieran tener efectos sobre el cuerpo. Los hechos mentales, sostienen, están causados directa o indirectamente [1] por

[1] Tendríamos que modificar esta afirmación, en lo que toca a algunas formas de epifenomenismo, con la reserva indicada anteriormente.

movimientos del cuerpo y del cerebro, pero no pueden causar movimientos del cuerpo y del cerebro. Así, pues, ningún acto de pensamiento ni de voluntad, ningún sentimiento ni emoción puede afectar de ninguna manera nuestras acciones.

En la concepción epifenoménica, pues, la mente está afectada por el cuerpo, pero no lo afecta. El epifenomenismo sustituye el doble proceso aparente de acción mutua entre cuerpo y alma, que admite el sentido común, por un proceso simple de acción del cuerpo sobre el alma y, si se objeta que un alma así concebida desempeña tan menguado papel en el universo que apenas si merece que se la conciba, casi todos los afiliados a esa escuela de pensamiento estarían prontos a convenir en ello. Han tenido a bien, dirían, sostener el epifenomenismo sólo como concesión a la amable debilidad del hombre sencillo que no puede reducirse a renunciar por completo a su alma; pero, declaran, lo rechazarían de buenísima gana, y adoptarían un materialismo completo que negara en absoluto la existencia del alma. Antes de pasar a considerar cómo puede mantenerse tal opinión en la práctica adelantemos una o dos objeciones.

Explicación materialista de la libertad aparente. La primera objeción se puede formular con gran brevedad. De acuerdo con la concepción que acabamos de bosquejar, somos los esclavos de los estímulos de nuestro cuerpo, los cuales determinan por entero el contenido de nuestra conciencia [1]. Nuestro estado es el de esas máquinas especiales que, en cuanto se les introduce una moneda, funcionan porque deben funcionar. Ahora bien, *yo parezco* por cierto estar dotado de un poder de elección en virtud del cual puedo decidir si obedeceré o no a los estímulos que recibo, y si obedezco, en qué forma lo haré. Por ejemplo, si estoy asido por un brazo del borde de un precipicio y una avispa me clava el aguijón en la mano, probablemente no retiraré la mano, a pesar del estímulo recibido. Hechos de esta clase, puede decirse, son difíciles de explicar sin la introducción del alma. Porque en este caso, se podría insistir, hay lo que equivale a una negativa activa de parte del cuerpo a responder a los estímulos que está recibiendo. No se comporta como

[1] Un hecho mental causado indirectamente por los movimientos del cuerpo y del cerebro sería el engendrado por un hecho mental que a su vez fuera causado por los movimientos del cuerpo y del cerebro.

una máquina automática sino como un instrumento de la voluntad. ¿Cómo procedería el materialista ante tales casos?

Es evidente, diría, que debe haber *alguna influencia* restrictiva que impide que los dedos aflojen su presión, y que esa influencia, puesto que opera en los dedos, que son cosas físicas, debe tomar la forma de una serie de hechos físicos. Debe ser, en fecto, una serie de impulsos nerviosos. Podemos suponer, pues, que otra serie de impulsos que estimulan los dedos a asirse firmemente del borde del precipicio se han adueñado ya de los nervios motores que se dirigen a los brazos; que, por consiguiente, esos nervios no pueden ser utilizados por los impulsos a asirse; que, por consiguiente, las dos series de impulsos entran en competencia para usar los nervios motores y que los centros nerviosos de la oficina de liquidación del cerebro determinan cuál de las dos series habrá de emplear los nervios motores, apoderándose de lo que se conoce con el nombre de la "vía común última". Ahora bien, ese proceso determinante en la oficina de liquidación del cerebro es puramente automático, depende de la fuerza relativa de las dos series de impulsos. Si se observa que esa explicación no resulta muy convincente, responderían que ella u otra por el estilo, es la única alternativa que deja el postulado de que el cuerpo está dirigido por el alma, con su corolario cuyas dificultades y anomalías ya hemos expuesto.

La riqueza de la vida mental constituye una dificultad para el materialismo. La otra objeción parece a primera vista más seria. Es una objeción sugerida por la extraordinaria riqueza y variedad de nuestra vida mental. Las posibilidades de la imaginación, para citar sólo un aspecto de la experiencia consciente, parecen infinitas. ¿Es entonces de veras concebible que todo hecho de la mente, incluso todo lo que se me pueda ocurrir, es realmente sólo la réplica psicológica de algún hecho material del cuerpo? En otras palabras, ¿el cuerpo es realmente lo bastante complejo para la tarea que se le ha asignado? Los materialistas señalan la enorme complejidad del sistema nervioso y del cerebro, subrayan el hecho de que nuestro conocimiento de su modo de funcionar está todavía en la infancia y sustentan la opinión de que la investigación futura señalará relaciones entre los estímulos nerviosos y las respuestas mentales que por ahora parecen completamente inconexas. Pero, por más que se tomen en cuenta esas consideraciones, la teoría de la determinación última de *todas* las actividades mentales por los estímulos

del cuerpo que se nos invitaba a aceptar parece exigir el máximo de nuestra credulidad. No sólo nuestra vida mental es increíblemente rica y variada, sino también, al parecer, está muy desligada, es decir, está desligada de los estímulos físicos, que en la concepción que estamos considerando, se diría que la han provocado.

Esta dificultad podría expresarse en la siguiente pregunta: ¿Por qué, si todas las actividades mentales se han de considerar al fin como movimientos del cuerpo, y todos los movimientos del cuerpo se han de interpretar como respuestas a los estímulos, ciertos estímulos relativamente sencillos podrán ser capaces de producir tal desconcertante variedad y complejidad de supuestos efectos mentales? Un ejemplo concreto contribuirá a poner de relieve la dificultad. Supongamos que estoy dormitando en mi sillón después de la comida. Mi mente vaga, mi atención se relaja. En ese instante, sin embargo, comienzo a pensar en una conferencia que he de pronunciar la semana próxima. Yo temo ese momento; la prueba por la que tengo que pasar me llena de aprensión nerviosa; a tal punto que no puedo quedarme quieto, dejo mi sillón y comienzo a ir y venir por el cuarto. He aquí, diríamos por lo común, un ejemplo de actividad mental espontánea, la espera matizada de temor, que produce ciertos acontecimientos fisiológicos. La mente es aquí la causa y los movimientos del cuerpo el efecto. Pero, como la teoría epifenoménica de que la causalidad parte siempre del cuerpo al alma excluye la explicación común, debemos encontrar otra.

En cierto modo, mi aprensión de la conferencia de la semana próxima debe explicarse en términos de respuesta a estímulos del cuerpo. ¿Cuáles, pues, son los estímulos a que está sometido mi cuerpo? Son, hablando en general, de dos clases, externos e internos. Los estímulos externos están constituidos por el calor del fuego sobre mi rostro y la presión del respaldo y del asiento del sillón contra mi cuerpo. Los estímulos internos están constituidos por la actividad de los órganos de mi cuerpo que acompaña a la digestión.

Los últimos son de dos clases, inmediatos y diferidos. Los procesos digestivos del momento proporcionan los estímulos internos inmediatos: los estímulos internos diferidos son el resultado de procesos semejantes que se remontan a un pasado lejano. Por ejemplo, cierto estado del hígado, consecuencia de comer el guiso nacional de la India durante treinta años, puede tener como resultado ahora el mal humor, la indigestión y la tendencia a echar tacos a los criados. Así, los hechos de mi cuerpo que determinan mi mal hu-

mor presente son los resultados de los estímulos del guiso aplicados en el pasado cuyo efecto total se hace sentir sólo ahora.

Ahora bien, el aserto de que los estímulos externos e internos combinados causan en mi cuerpo respuestas tales que lo que por cumplido llamo mi mente es inducida por ellos a contemplar una conferencia que todavía no existe, si bien no es lógicamente refutable, necesita buena justificación.

Importancia de los reflejos condicionados. Soluciona en parte la dificultad la teoría de los reflejos condicionados. Los experimentos del psicólogo Pavlov atrajeron por primera vez la atención al condicionamiento de los reflejos. Pavlov ataba un perro en un gabinete en donde lo aislaba en lo posible de toda influencia exterior que pudiera distraerlo. Ponía alimento ante el animal, cuya boca comenzaba a salivar; en otras palabras, el estímulo del alimento causaba una respuesta que tomaba la forma de una secreción automática de las glándulas salivales. A eso se llama respuesta incondicionada a un estímulo incondicionado. La próxima vez que ponía alimento ante el perro, un gong daba una nota especial, lo que se repetía cada vez en una serie de ocasiones sucesivas: el alimento iba siempre acompañado del sonido de la nota. Al cabo de un tiempo hacía sonar la nota sola, y advertía que causaba la salivación que en la primera ocasión había sido excitada por el alimento. En otras palabras, la respuesta de la salivación está producida ahora por un nuevo estímulo que ha llegado a asociarse con el estímulo original porque lo ha acompañado constantemente. La salivación como respuesta a la nota sola se llama respuesta condicionada o reflejo condicionado. Prácticamente, cualquier estímulo aplicado con suficiente frecuencia en unión del estímulo del alimento es capaz de condicionar la respuesta adecuada al alimento. Eso se cumple aun con un estímulo penoso. Supongamos que se pincha al perro una cantidad de veces cuando se le trae alimento, y que más tarde se le pincha en el mismo lugar sin el alimento; lejos de causar síntomas de dolor y susto, el pinchazo producirá ahora únicamente abundante salivación.

El tema es demasiado técnico y proseguirlo aquí nos alejaría mucho de la meta del presente libro. Pero su importancia en la objeción que hemos formulado más arriba es bastante clara. La respuesta que un estímulo particular evocará puede depender y, a medida que envejecemos depende de hecho en gran medida, de la excitación o serie de excitaciones con que se ha asociado el estímulo en ocasiones anteriores. Ahora bien, la extensión y variedad del condicionamiento de nuestras respuestas son, al parecer, ilimitadas. Si X es la respuesta incondicionada al estímulo A, y si A se ha asociado con suficiente frecuencia con B, X se convertirá en la respuesta de B; si B con C, será la respuesta de C; si C con D, de D, y así sucesivamente.

De igual manera, si X es la respuesta incondicionada al estímulo A, Y al estímulo B, y Z al estímulo D, condicionando en forma conveniente, podemos suscitar la respuesta Y o Z por la aplicación del estímulo A.

Behaviorismo. Una famosa escuela de psicología, la del *behaviorismo* [1], asigna importante papel a este principio en su tentativa de explicar la variedad de la vida mental sin introducir el concepto de mente. El doctor Watson, jefe de los *behavioristas*, declara haber establecido, mediante experimentos, que el niño recién nacido presenta sólo tres formas de respuesta incondicionada que más adelante pueden ser condicionadas: las respuestas de amor, miedo y cólera, suscitadas, respectivamente, por las caricias y cosquillas (amor), los ruidos fuertes repentinos y el sentimiento de la falta repentina de apoyo (miedo), y el estorbarle los movimientos de su cuerpo (cólera). Así, cuando un niñito de corta edad sonríe al ver a su madre, no hemos de inferir que experimenta un sentimiento de amor que pasa a expresarse en los movimientos faciales necesarios para la sonrisa. La inferencia que sugiere el *behaviorismo* es que la forma redonda y rosada que ve, la superficie suave y tibia que toca, son estímulos que han sido asociados anteriormente con las caricias suaves y cosquillas. Otros modos incondicionados de conducta aparecen de tanto en tanto al desarrollarse el niño. Pero, conforme al principio del reflejo condicionado, todos los movimientos que ejecuta el cuerpo de un adulto son respuestas condicionadas o incondicionadas a los estímulos, interpretándose la palabra estímulo en un sentido muy amplio. El principio, en efecto, pretende abarcarlo todo.

Palabra y pensamiento. No es éste el lugar para una caracterización detallada del behaviorismo, que pertenece más bien a la psi-

1 Del inglés *behaviour*, "conducta", "comportamiento".

cología que a la filosofía. Pero debemos mencionar la explicación que dan los behavioristas de actividades tan mentales al parecer como el pensamiento, y de movimientos causados tan mentalmente al parecer como los movimientos de la laringe necesarios para la palabra.

Para el behaviorista, pensar es *hablar*, es decir, hablar en voz baja. Cuando uno piensa, dice el behaviorista, se ponen en movimiento ciertos músculos de la laringe, que forman subconscientemente las palabras mediante las cuales se expresaría el pensamiento si uno fuera a hablar. El movimiento de los músculos de la laringe junto con otros movimientos incipientes de las manos, de las vísceras y, a decir verdad, de todo el cuerpo, acompañan el acto de pensar. Más exactamente, esos movimientos constituyen el pensar; porque pensar, en opinión del behaviorismo, *es* sencillamente el acontecer de esas actividades del cuerpo que generalmente diríamos que lo acompañan.

Por consiguiente, el pensamiento, como todos los otros hechos psicológicos, puede considerarse como respuesta a un estímulo. Obsérvese, dice el doctor Watson, a un niño entretenido con sus juguetes en el piso de su cuarto; se verá que les habla y se habla a sí mismo. Si ve al observador, es probable que cese de hablar en alta voz y comience a cuchichear para sí en el deseo de no ser oído. Tarde o temprano los adultos pararán su cuchicheo y el niño quedará callado. Pero ese silencio no significa que no siga hablando. Sigue hablando, sólo que ahora lo hace en silencio. Tal lenguaje silencioso es lo que llamamos pensamiento. La gran ventaja del pensamiento sobre la palabra como modo de conducta es que no hay signos externos de pensamiento en nuestra conducta *observable*. El pensamiento, en efecto, no puede ser observado; por eso podemos pensar lo que se nos antoja y cuando se nos antoja. Pero la circunstancia de que lo hagamos sin ser observados no nos debe ocultar el hecho de que el pensar es todavía en esencia una respuesta física al estímulo de cierta situación, y que su desarrollo es derivable, por etapas que podemos rastrear, del cuchicheo del niño rodeado de sus juguetes.

A causa de los otros movimientos corporales que acompañan o, mejor dicho, que *son* el pensamiento, el pensamiento no consiste siempre o necesariamente en palabras. Los animales, por ejemplo, piensan sin palabras; pero en nosotros predomina por lo común el pensamiento verbal. La gran ventaja del pensamiento verbal es que

nos permite ocuparnos de los objetos en su ausencia, pues por asociación la palabra que designa el objeto lo representa y reemplaza. Esa sustitución del objeto por la palabra es un ejemplo del condicionamiento. Más aún: todo el uso del lenguaje para expresar significaciones referentes a cosas y personas no presentes depende del establecimiento de respuestas condicionadas. Si vemos un ladrón en el cuarto, sacamos nuestro revólver de debajo de la almohada, llamamos a la policía o entregamos el dinero que tenemos en casa, según nuestro modo de ser. Si se nos *dice* que en el cuarto contiguo hay un ladrón, aunque no existe todavía estímulo visible, podemos, sin embargo, reaccionar en la misma forma. La palabra "ladrón" nos hace dar la misma respuesta que el objeto "ladrón". Un niño adquiere la comprensión de las palabras como adquiere cualquier otro tipo de reflejo condicionado. Si decimos "biberón" cada vez que damos al niño el biberón, comienza a reaccionar ante la palabra biberón como lo hace ante el objeto biberón; es decir, se le hace agua la boca. Cuando responde en tal forma, decimos que comprende la palabra biberón.

Cuando reaccionamos ante una palabra, de la misma manera que reaccionaríamos ante lo que la palabra representa, se dice que sabemos el significado de la palabra. Así, de acuerdo con la teoría behaviorista, puede decirse que una persona conoce el significado de la palabra X si cuando oye los efectos asociativos de X son semejantes a los del objeto que la palabra X suele describir. Esa explicación de la palabra y del pensamiento constituye un sólido apoyo por parte de la psicología para la explicación materialista del universo.

Resumen de la actitud behaviorista. Los behavioristas completan en esa forma, más o menos, su empresa de explicar toda la conducta humana partiendo del supuesto de que, aun cuando la mente existe en el hombre, no desempeña ningún papel en la determinación de sus acciones. Y el behaviorismo no encuentra necesario decidirse por el materialismo extremo o por el epifenomenismo. Su tesis básica puede expresarse así: Es posible, por cierto, que el hombre tenga alma. No podemos aseverar nada en cuanto a tal posibilidad, ya que no podemos afirmar ni negar nada que no hayamos observado, y lo que observamos no es el alma sino los movimientos de los cuerpos, es decir, la conducta. Ahora bien, estamos dispuestos a tratar de demostrar que toda la conducta puede explicarse en

factores de la situación material a los que está expuesto el organismo y que le hacen reaccionar, es decir, variar en la forma en que varía.

Testimonio de la genética moderna. La genética moderna confirma la misma conclusión desde distinto ángulo. En general, los biólogos parecen estar de acuerdo ahora en que las sustancias que pasan de padres a hijos y constituyen la herencia individual son una cantidad de trozos separados de distintas materias químicas incrustadas en una masa de material menos diversificado. Esos trozos de sustancias químicas, los genes, se enhebran como cuentas a lo largo del cordón de los cromosomas; los cromosomas existen a pares, de manera que a cada trozo de un cromosoma corresponde el trozo del otro cromosoma. Cuando el organismo procrea, distribuye a su prole un solo trozo de cada uno de sus pares, pues el segundo trozo correspondiente del par lo proporciona el otro progenitor.

Los genes constituyen, por consiguiente, la materia prima de la herencia. Esa herencia no se limita a los caracteres corporales. Hay combinaciones de genes para el mal humor y el sadismo, de la misma manera que las hay para el pelo rojo y los ojos claros, o que debería haberlas en teoría. Pero que en un individuo cualquiera se haga o no activa una combinación particular, depende del medio, entendiéndose que el medio incluye no sólo las circunstancias externas del organismo sino también la constitución del resto del cuerpo y las condiciones que prevalecen en él. No es exacto que porque uno herede ciertos caracteres haya de presentarlos. Lo exacto es que uno hereda una inmensa cantidad de caracteres potenciales "innatos" y el medio en que está situado determina cuál de ellos presentará de hecho. De ahí que los caracteres que aparecen en la educación sean tan heredados como los que aparecen en el nacimiento; la única diferencia es que la primera serie requiere la aplicación de ciertas condiciones durante un período de tiempo para "revelarse". La diferencia entre herencia y medio ambiente, entre caracteres innatos y adquiridos es, pues, falsa. En rigor, lo que uno hereda no es carácter alguno, sino cierto material que, dadas ciertas condiciones, producirá ciertos caracteres.

Es claro que el esquema es puramente determinista. No es determinista en el sentido de que aquello en que el individuo se convertirá está predeterminado por la provisión de genes que recibe de sus padres; es determinista en el sentido de que aquello en que se convertirá es el resultado de un complejo constituido por esa provisión inicial y por el ambiente en el que se desarrolla, y de ninguno de ellos se le puede considerar responsable.

Universalidad de la causalidad mecánica. Así, pues, los caracteres del organismo están determinados por el material germinativo que hereda. La naturaleza de ese material está determinada por los caracteres de los padres. Los caracteres de los padres dependen, en última instancia, de los de la especie a que pertenecen, y los de la especie a que pertencen están determinados por la influencia del medio externo material, completa si adoptamos la concepción darviniana, por la intrusión del azar en forma de las variaciones. Aunque todavía deben intercalarse muchos eslabones, la cadena de la causalidad mecánica está así teóricamente completa, no hay punto donde exista una brecha para alojar a la libertad o un hueco para la intrusión de factores no materiales. El profesor Tyndal, al predecir en 1874, en la reunión de la Asociación Británica, en Belfast, que el futuro de la ciencia nos permitiría contemplar la "marcha de la evolución, en última instancia puramente natural e inevitable, desde los átomos de la nebulosa primigenia hasta las sesiones de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia", da la expresión más clara y amplia a la vez de la visión del mundo que emana de esa actitud.

Formulación de la cosmología materialista. En un universo así concebido, la vida es profundamente insignificante. Entre los infinitos cambios y combinaciones a través de los cuales ha pasado la materia, ha sobrevenido uno en que la materia llegó a la conciencia. La conciencia que la materia tiene de sí misma es la vida. La vida, pues, es un producto fortuito de fuerzas y sustancias materiales que se ha desarrollado bajo ciertas condiciones y que está condenada a desaparecer cuando esas condiciones cesen. La vida, como gustaban de decir los materialistas más austeros, es un "simple remolino en el lodo primigenio".

Esa concepción general recibió en el siglo XIX el apoyo de la geología y de la astronomía. La geología había aumentado enormemente la edad del mundo, la astronomía el tamaño y extensión del espacio. Sabíase que durante innumerables edades la tierra había estado sin vida; nuestro planeta era el único, a través de las regiones infinitas del espacio, en el que se conociera que existía la vida. Así, en las vastas inmensidades del tiempo geológico y del es-

pacio astronómico, la vida parecía una llama tenue que vacilaba insegura durante un breve período antes de su extinción final y cierta. En un tiempo la tierra había sido demasiado caliente y demasiado húmeda para mantener la vida; al cabo de un tiempo sería demasiado fría y seca. Cuando se llegara a esa situación, la vida acabaría su jornada sin objeto con tan poca importancia como cuando la empezó en el cuerpo de la ameba. La existencia del espíritu no era, pues, un hecho de importancia cósmica, una señal que dentro del carácter fundamental del universo, apuntara un algo amigo y vital, oculto bajo su aparente caos y falta de vida, a un algo con que el espíritu estaba en continuidad; el espíritu era un pasajero ocasional que atravesaba un medio fundamentalmente hostil donde lo extraño y lo brutal condicionaban y determinaban a cada instante lo mental y lo vital.

En cuanto al universo, era como la maquinaria de un reloj gigantesco. Alguien o algo no especificado, en un momento desconocido (los materialistas han tenido muchas veces el flaco de enorgullecerse de que admitían francamente su incapacidad de explicar una causa primera) dio cuerda al reloj; desde entonces ha continuado funcionando automáticamente gracias a la acción mutua de sus partes. Podemos suponer que un día, no podemos aceptar el fenómeno de la radiactividad en su valor aparente, el proceso del mundo llegará a su término. Se está agotando todo el uranio del mundo, y no conocemos fuente de donde pueda llegarnos nuevo uranio; lo mismo que con el uranio sucede con todos los átomos más complejos. El universo material, pues, degenera visiblemente; el reloj, para volver a nuestra metáfora, se está parando. Y como no se conoce el método de dar cuerda a nuevos universos, debemos suponer que al cabo de un tiempo, el universo material se resolverá en una lumbre de radiación fría uniformemente difundida en el espacio, a menos de que intervenga una fuerza de tipo desconocido por la ciencia para infundirle nueva energía. De todos modos, la vida y el espíritu habrán desaparecido con la desaparición de las condiciones materiales que los habían producido.

Comentario al razonamiento anterior. La visión del universo que acabamos de bosquejar deriva de distintas fuentes. Para formarla he recurrido a los razonamientos y conclusiones de pensadores materialistas de muchas escuelas distintas, algunos del siglo XX, otros del XIX. De esos razonamientos y conclusiones he elegido los

que me parecían a la vez más sólidos y más típicos y procuré combinarlos en un todo coherente. Como noté en un comienzo, una dificultad que acecha la exposición del materialismo es la falta de una formulación amplia y unánime de lo que entraña exactamente la concepción materialista del universo. En otras palabras, no existe una cosmología materialista única en el sentido en que existe, por ejemplo, una cosmología hegeliana única. Por esa razón, aunque la mayor parte de los materialistas estaría dispuesta a adherirse a casi toda la formulación anterior, es posible que ni un solo materialista estuviera dispuesto a aceptarla toda. No obstante, confío en que representa con justeza las conclusiones principales que el materialismo procura establecer, y los argumentos que han influido en muchos pensadores de reputación para llegar a esas conclusiones.

V. COMENTARIO Y CRÍTICA

Hasta qué punto los hombres de ciencia son todavía materialistas. No me propongo comentar por extenso la visión del mundo cuyos contornos he bosquejado rápidamente. Las observaciones siguientes podrán servir, sin embargo, para dar orientación filosófica al materialismo e indicar el estado que ocupa entre las filosofías modernas. A diferencia de la mayor parte de las filosofías que hemos tratado hasta aquí, el materialismo se basa en consideraciones que no son exclusivas ni siquiera principalmente filosóficas. ¿Es posible explicar los hechos de la conducta humana sin introducir el alma como agente causal? ¿Sucede de veras que cada hecho del alma está precedido y determinado por un hecho anterior del cerebro? ¿Es verdad que las variaciones de las especies son puramente fortuitas, o son los efectos de cambios anteriores en el medio ambiente de las especies, siendo ellas adaptaciones a esos cambios? Esos problemas pueden resolverse, por lo menos en teoría, por el testimonio de los hechos. Cuando conozcamos lo suficiente las formas de funcionar el cuerpo y de originarse las especies, seremos, probablemente, capaces de solucionarlos. Por consiguiente, son en esencia cuestiones científicas, determinables por la evidencia empírica, y como tales se hallan fuera de los límites de este libro.

Sin embargo, es bien sabido que la ciencia que hace veinticinco años, según se decía, sugería y hasta necesitaba la respuesta materialista a esos problemas, no es ya exclusivamente materialista.

El debilitamiento relativo del apoyo que la ciencia prestaba al materialismo no se debe a ningún cambio revolucionario en la psicología ni en la biología, disciplinas de que nos hemos ocupado principalmente en este capítulo. En psicología, la actitud adoptada por los behavioristas goza todavía de gran favor y en algunas partes está ganando terreno. El intento de rastrear conexiones entre hechos mentales y causas nerviosas y cerebrales ha hallado considerable éxito durante los últimos años, y todavía están por investigarse las consecuencias completas del principio del reflejo condicionado.

En biología, la tendencia de todos los hombres de laboratorio y de experimentación es todavía materialista en grandísima medida. En biología, el experimentador tiene que proceder *como si* el materialismo fuese verdadero, ya que admitir en el proceso evolutivo la intrusión de una actividad vital libre, cuyo impulso a expresarse constituye la fuerza impulsora del proceso estudiado, es fatal para la certeza de la predicción calculable que es la condición del éxito de la labor experimental. Si postulamos la presencia de un impulso creador que se expresa en los organismos vivos, y admitimos que, llevado de tal impulso, el organismo puede desarrollarse en cualquier momento en forma enteramente nueva e imprevisible, ya no se puede fiar de la secuencia de causa y efecto, supuesto necesario de la labor científica. Por eso la psicología y la biología continúan todavía en gran medida con su visión materialista y su método mecanicista.

Desarrollo de la física. La física es la ciencia que ha minado más seriamente los cimientos del materialismo. La concepción del siglo pasado, según la cual la materia, en análisis final, era un conjunto de átomos sólidos y homogéneos extendidos en el espacio, formaba a la vez una base admirable para convicciones del hombre ingenuo y un marco satisfactorio para las investigaciones de la ciencia química y física.

Hoy esa concepción ha caducado en gran parte. Como vimos en el Capítulo XIII, la materia moderna se ha tornado infinitamente misteriosa y tenue. A decir verdad, es tan poco lo que se conoce de su naturaleza fundamental que la preferencia moderna por explicaciones en términos del espíritu más bien que en términos de la materia no es mucho más que la preferencia por proceder en términos de lo menos desconocido. Conocemos hoy demasiado el mundo físico para creer que sabemos nada con certeza. Por lo menos, lo que sabemos acerca de él no basta para justificar el aserto de que posee los caracteres que debe poseer si ha de obrar como cimiento del edificio importante de un universo materialista. Para citar las palabras de sir Arthur Eddington: "Si preguntamos hoy a un físico qué es, al fin, a su entender, el éter o el electrón, la respuesta no será una descripción en términos de bolas de billar ni de ruedas volantes ni de nada concreto; indicará, en cambio, una cantidad de símbolos y una serie de ecuaciones matemáticas a las cuales satisfacen. ¿Qué representan los símbolos? Se nos responde misteriosamente que la física es indiferente a ello; que no tiene medios de sondear bajo el simbolismo". La ciencia moderna se halla, por consiguiente, en una situación algo paradójica. Mientras que la psicología, ciencia del espíritu, duda de la existencia del espíritu y presenta marcada preferencia por explicaciones de fenómenos llamados mentales en términos de causas físicas, la física, ciencia de la materia, hace gala de agnosticismo en cuanto a la naturaleza de la materia, y cuando físicos eminentes como sir Arthur Eddington y sir James Jean desarrollan sus consecuencias, considérase que se orienta hacia la concepción kantiana de la mente como el principal artífice de los caracteres observados en el mundo material. Como señalé en el Capítulo XIV, Kant es el filósofo cuya concepción del universo congenia más con el físico moderno, y Kant está muy lejos de dar acogida al materialismo mecanicista. Por tal razón, principalmente, el materialismo, como filosofía, no goza hoy, ni siquiera entre los hombres de ciencia, la boga que tuvo hace veinticinco años.

CONTRASTE ENTRE EL MÉTODO DE LA CIENCIA Y EL DE LA FILOSOFÍA

1. *El punto de vista de la ciencia.* Pero si bien el materialismo como filosofía puede no congeniar ya con los hombres de ciencia, es todavía su método invariable; o para hablar con exactitud, el mecanismo es todavía la premisa universal de su método. En otras palabras, los experimentos de la ciencia se realizan en el supuesto de que el universo, o por lo menos aquel de sus aspectos que la ciencia estudia, es como una maquinaria gigantesca en que cada hecho es la causa de su resultado necesario y predecible. Las premisas del mecanismo son, por cierto, como ya se ha indicado, necesarias para todo el curso de la ciencia. Si *cualquier* compuesto

pudiera resultar de determinada combinación de elementos, si el mismo compuesto no resultara siempre *de hecho* de esa combinación, si un efecto posible de poner la caldera al fuego fuese la congelación y no la ebullición de su contenido, la ciencia, como cuerpo organizado, sería entonces imposible.

La ciencia tampoco puede abandonar esas premisas cuando estudia los problemas de la vida y del espíritu. En la medida en que procura explicar un organismo vivo, debe tratar al organismo *como si* funcionase como una máquina. No puede admitir la posibilidad de que un principio de vida arbitrario, no mecánico, pueda insinuarse en cualquier momento para trastornar la cadena causal de estímulo y respuesta que la biología procura establecer. No es azar, pues, que en biología los investigadores del laboratorio y de la experimentación tengan propensiones y teorías profundamente mecanicistas. Lo mismo que con la biología sucede con la psicología. En cuanto la ciencia logra con éxito incluir en su ámbito seres humanos, su éxito depende de su capacidad de tratarlos como mecanismos sumamente complejos cuya maquinaria está sometida a las mismas leyes que observamos rigen en el resto del mundo. El propósito de la ciencia es describir este mundo. Ahora bien, los seres humanos forman parte de él; las leyes que, según revela la ciencia, gobiernan los hechos que ocurren en él deben encontrar ejemplo, si se ha de mantener el punto de vista científico, en la vida e historia de los hombres que forman parte de su contenido. Si hasta el momento no podemos señalar en detalle esa ejemplificación, ello se debe solamente, insiste la ciencia, a la falta de conocimiento científico adecuado. En otras palabras, se debe estudiar a los hombres como mecanismos que responden a estímulos, y el alma, en cuanto se admite su existencia, debe estudiarse tan objetivamente en el lenguaje y en las acciones que, según opinión común, emanan de ella, como el crecimiento de una planta o los movimientos de un planeta. Inevitablemente, pues, el behaviorismo es la psicología apropiada para el hombre de ciencia. "El behaviorista, dice el profesor Watson, coloca ante sí el organismo humano y dice: ¿Qué es lo que puede hacer? ¿Cuándo comienza a hacer lo que hace? Si no lo hace merced a su naturaleza original, ¿qué es lo que se le puede enseñar?"

Así, el ser humano es tratado como un ejemplar de laboratorio que se halla bajo observación. Dado un objeto o situación particular, ¿cómo se comportará ante él el ejemplar?, pregunta el behaviorista, y a la inversa, cuando vemos que el ejemplar se comporta de cierta manera, nos preguntamos, ¿cuál es el objeto o situación que causa tal comportamiento? Ésas son preguntas estrictamente científicas. Postulan en forma incuestionable la aplicabilidad universal de la ley de causa y efecto. Dan por sentado que una explicación de la conducta en términos de esa ley es adecuada y final y se niegan a admitir la existencia de un elemento intruso inmaterial tal como la conciencia o el espíritu. Si tal elemento existe, no toma parte en la determinación de lo que acontece.

Ahora bien, debemos insistir de nuevo en que ésas son las únicas directivas de acuerdo a las cuales puede proceder la ciencia. Y en cuanto la ciencia aspira a dar una explicación del ser humano, la explicación debe encuadrar en el marco de esas premisas. Negar la aplicabilidad del método o la adecuación de sus resultados es negar la competencia de la ciencia en ciertas esferas. Es, en efecto, decir: "Cuando llegamos a un problema de la mente y del alma, el método científico ya no da fruto; por lo menos su fruto es limitado".

2. *El punto de vista filosófico.* Ahora bien, lo que la filosofía ha mantenido siempre es la existencia de esa limitación necesaria en el valor del método científico. La filosofía no niega ***necesariamente*** que las premisas del mecanismo puedan funcionar satisfactoriamente en el mundo material. El grado de disposición del filósofo a admitir que de hecho funcionan dependería de la naturaleza de su filosofía. Dependería, por ejemplo, de si considera que existe un mundo material tal como el que el sentido común afirma y la ciencia declara investigar. Para un adicto a la filosofía de Hegel o al idealismo de Berkeley, por ejemplo, tal mundo no existe, y no se plantearía el problema de si la teoría de la causalidad mecánica describe adecuadamente su funcionamiento. A grandes rasgos, sólo a un dualista, que sostiene que el total de lo que existe se divide por lo menos en dos categorías, la categoría de las entidades materiales y la de las entidades mentales, le sería fácil admitir que los postulados del mecanismo pueden ser válidos completa y universalmente en el mundo material y, como ya lo hemos señalado más arriba, encontraría su curso lleno de serias dificultades en cuanto comenzara a pensar en existencias materiales tales como el cuerpo humano, animadas y dirigidas al parecer por las mentales. Pero

casi todos los filósofos estarían de acuerdo en que los conceptos del mecanismo no se pueden aplicar al funcionamiento del alma y, en cuanto afirman la existencia del alma, se ven obligados a excluirla del reino en que domina el mecanismo. Ahora bien, la existencia del alma, su libertad y su capacidad de pensar son supuestos de la filosofía. Es evidente, por ejemplo, que la ética presupone la libertad humana. A menos de desechar la ética por disparatada, un hombre debe ser libre para cumplir con su deber, porque si no lo fuera, sería un disparate, como señaló Kant, decir que aquella resolución era su deber. La validez de la ética implica también que podemos condenar a un hombre con justicia por proceder mal y podemos alabarlo por proceder bien. Ahora bien: la teoría behaviorista del alma y la forma más moderada del materialismo, conocida como epifenomenismo, son incompatibles con la libertad de las acciones humanas en cualesquiera de los sentidos en que se ha sostenido su libertad. Pero si la voluntad del hombre no es libre, la alabanza es tan inoportuna como impertinente el reproche; *tout comprendre est tout pardonner* es el principio y el fin de la ética.

Por otra parte, si el yo no puede ser considerado como unidad en ningún sentido —y no puede serlo, si es correcto describirlo como una serie de concomitantes psicológicos de respuestas corporales—, entonces la responsabilidad moral por la acción y por la conducta que la ética exige es una ficción, pues no es justo exigir que un estado psicológico aislado cargue con la responsabilidad de algo querido o deseado por otro estado psicológico con el que guarda continuidad. Sucede con la estética lo mismo que con la ética. Si la materia es todo, dar el inventario completo de los elementos materiales de un cuadro es dar la explicación completa del cuadro. Porque en el cuadro no hay nada más que la materia de que se compone, no hay belleza ni expresión. De ahí que todo lo que puede hacer la estética es catalogar los conocimientos psicológicos de hechos cerebrales, que son las respuestas automáticas del cerebro al impacto con que hieren nuestras retinas ciertos rayos luminosos de frecuencia y orden especificados, procedentes del lugar en que está colocado el cuadro.

Con la lógica sucede lo mismo que con la ética y la estética. Así como la validez de la ética implica que el hombre puede obrar libremente, de igual manera la validez de la lógica implica que puede pensar libremente. Porque si los pensamientos del hombre no son libres, podemos permitirnos dudar de si existe algún sentido en

que se pueda decir que son verdaderos. Volveré, no obstante, sobre este punto dentro de un momento.

De donde se infiere que si el materialismo es exacto en todo lo que afirma, debemos abandonar la filosofía. Por consiguiente, no es de sorprender que pocos filósofos hayan sido materialistas. Atribuir su incapacidad de aceptar el materialismo a que el hombre no se inclina naturalmente a consentir la eliminación de una tarea que le proporciona a la vez medios de vida y razón de ser, sería injusto. Porque aparte de las objeciones de detalle que se pueden dirigir contra cualquier aserto materialista particular, los filósofos han formulado dos consideraciones de carácter general que, de poder establecerse, minarían la base de la posición materialista, Estas consideraciones pueden ocupar convenientemente estas páginas, pues las formularían en común los filósofos de casi todas las escuelas.

Crítica del materialismo. (*a*) *Dificultad de la causalidad.* Hemos señalado las dificultades con que han tropezado los físicos modernos al aceptar la sencilla concepción de la materia que, con razón o sin ella, parecía exigir el materialismo. Los filósofos se han preguntado si podemos aceptar la sencilla concepción de la ley de causa y efecto que parece exigir el mecanismo. Y como hemos visto en el capítulo VIII, han insistido en responder que no lo podemos. Desde que Hume criticó la ley de causa y efecto [1] es bastante seguro que la concepción ingenua de la causalidad (según la cual un hecho ejerce influencia compulsiva sobre otro hecho del que está separado en el espacio y en el tiempo), en el mejor de los casos es ambigua y, en el peor, totalmente inadecuada. ¿Tenemos derecho, alguna vez, a afirmar algo más que la correlación entre ciertas series de hechos? ¿Podemos descubrir alguna vez en lo que el sentido común considera como conexión necesaria algo más que regularidad de secuencia? A menos de que se pueda responder a esas preguntas con la simple afirmación que el mecanismo parece requerir, la filosofía materialista construida sobre él debe declararse inaceptable como teoría del cosmos, si bien el mecanismo continuará siendo útil en la práctica como hipótesis para guiar las investigaciones de los experimentadores. Ahora parece bien claro que esas preguntas no pueden responderse así. En lo que se llama co-

[1] Capítulo VIII.

nexión necesaria puede haber algo más que regularidad de secuencia; hasta puede haber cierto tipo de necesidad, pero no estamos en situación de decir qué tipo de necesidad ni qué otro elemento. Podemos construir filosofías tales como el idealismo, que resuelven la dificultad mediante el sencillo procedimiento de no suscitarla; pero, mientras la dificultad quede en pie, el materialismo como filosofía no tiene fundamento seguro.

(b) El materialismo se contradice a sí propio. No menos seria es la dificultad que sugiere la lógica. Si el materialismo es verdadero en todo lo que afirma, los hechos mentales son reflejos de hechos anteriores, corporales y cerebrales, que determinan su acontecer. Los pensamientos son hechos mentales. Así, un pensamiento ocurre porque, en una palabra, el cuerpo se halla en cierta condición. ¿Qué fecto tiene esta conclusión sobre el problema de la verdad del pensamiento? Es lo normal que las ideas propuestas pretenden ser verdaderas. Dejando a un lado, por el momento, el problema del sentido exacto de la verdad, que discutimos en el Capítulo XVI, podemos decir, provisionalmente, que una idea es verdadera porque cuadra con los hechos o representa correctamente los hechos, o afirma lo que es: en una palabra, que una idea es verdadera porque corresponde a la realidad. Si hay cuatro personas en una habitación y pienso que las hay, se dirá normalmente que mi pensamiento es verdadero, por la existencia de un hecho anterior al pensamiento, y que el pensamiento manifiesta correctamente. Cualquiera que sea el sentido filosófico último de la verdad, debe incluir este sentido ingênuo, de acuerdo al cual, la verdad de un pensamiento depende de su referencia a algo distinto de sí mismo, a saber, a un hecho llamado exterior que pretende afirmar o manifestar o describir.

Volvamos ahora a la posición materialista. Los pensamientos, afirma el materialista, ocurren como los hechos físicos, a raíz de ciertas causas que predisponen a ellos. Esas causas son internas al cuerpo. Un pensamiento, pues, en lo que concierne a su causalidad, está en el mismo pie que un hecho físico. Ahora bien, no tendría sentido preguntar si un hecho físico, por ejemplo, el estado de mi presión sanguínea o de la temperatura de mi piel, es verdadero. Son ésas cosas que ocurren y son reales; son hechos. Pero no son ni pueden ser verdaderas porque no afirman nada fuera de sí mismas. Partiendo de esa base, carece igualmente de sentido decir que

un pensamiento es verdadero; podemos decir solamente que acontece. En cuanto indica algo o es prueba de algo lo es con referencia a un estado del cerebro que lo produjo. Las afirmaciones de los materialistas no constituyen, pues, una prueba en favor de lo que las afirmaciones afirman. Sus pensamientos no se refieren tampoco a una realidad fuera de nosotros mismos. Sus asertos afirman y sus pensamientos prueban que el cuerpo y el cerebro de los materialistas en cuestión están en cierto estado, y no prueban ninguna otra cosa.

El materialismo es un conjunto de ideas; un conjunto de ideas que pretende, entre otras cosas, decirnos de qué especie es el universo en que vivimos. Pero si el materialismo es correcto, lo que en verdad nos dicen las ideas se refiere a las condiciones que prevalecen en el cuerpo y en el cerebro de quienes las emiten. En resumen, si el materialismo es verdadero en todo lo que afirma, nos habla entonces de la parte del mundo que es el cuerpo y el cerebro de un individuo particular, y sólo de esa parte. Por consiguiente, en cuanto pretende dar una explicación del mundo como un todo, el materialismo no puede ser verdadero o falso, pues no nos dice nada absolutamente acerca del mundo. Así, en la medida en que establece su conclusión, el materialismo pierde su pleito; aunque por una extraña coincidencia, lo que el materialismo dice fuera correcto, no podría aducir razones para suponerlo correcto.

El "castigo divino" del behaviorismo. He considerado hasta ahora esa dificultad en relación con la forma menos exagerada de materialismo, la forma que admite un alma epifenoménica que, aunque dependiente de los hechos del cerebro es, no obstante, un alma de veras. Pero es claro que las formas extremas del materialismo son todavía menos defendibles lógicamente, y así lo confirma la consideración del behaviorismo. Si, como asegura el behaviorista, el pensamiento *es* una serie de movimientos de la laringe y otras partes del cuerpo, tales movimientos son *todo* su ser. Ahora bien, los movimientos del cuerpo pueden ser necesarios y determinados pero no son verdaderos, de la misma manera que una ecuación bicuadrada no puede ser roja ni una cuerda musical puede ser avariciosa. Lo que sucede, naturalmente, es que yo puedo tener la convicción de que mi pensamiento se refiere al mundo exterior y afirma correctamente lo que allí sucede. Pero esa convicción mía no es sino otro

pensamiento y, por consiguiente, otra serie de movimientos laríngeos, los cuales, como he observado antes, por su misma naturaleza no se pueden referir a nada fuera de ellos mismos.

Sucede también, si el behaviorismo es correcto, que mis razones no son sino movimientos de mi laringe y de mi sistema nervioso causalmente enlazados con otros movimientos de mi mano cuando escribo y de mi rostro cuando hablo. Por consiguiente, no hay ninguna probabilidad de que se refieran al behaviorismo. La opinión que merece del lector es otra serie de movimientos de su laringe, y la creencia de que ésa es la descripción correcta tanto de mis razones como de la opinión que merecen del lector es una nueva serie. Dentro de ese sistema es imposible encontrar ninguna base de operación del pensamiento, pues no existen premisas ni supuestos, ni conclusiones comunes del pensamiento. Partiendo de la base de un materialismo completo, todo pensador queda encajonado dentro del círculo de sus propias experiencias en una prisión mucho más rigurosa que la construida por el solipsismo idealista [1]. Pues mientras el solipsismo idealista encerraba la mente dentro del círculo de sus propias ideas, pero admitía que la mente podía ser creadora al punto de forjar sus ideas, el materialista aprisiona la mente —si es que de veras admita su existencia— en una celda que tiene por muros los movimientos nerviosos y cerebrales de su propio cuerpo, movimientos en cuya iniciación no toma parte. Y desde que nada de lo que la mente experimenta puede llegarle del otro lado de esos muros, nada de lo que piensa puede trasponerlos. El materialismo que pretende ser una meditación sobre el universo resulta, luego incapaz de decirnos nada sobre él. Puede decirnos únicamente lo que está pasando en el cuerpo y el cerebro de los materialistas.

Argumentación lógica del profesor Broad. No puedo menos de añadir la siguiente argumentación contra el materialismo que procede del profesor Broad, en parte porque proporciona tan admirable ejemplo del arte del lógico y en parte demuestra qué arma formidable puede ser la lógica cuando se la emplea para demoler los argumentos de los que han prestado más atención a la ciencia que al pensar correcto. La argumentación es como sigue: "Por completa que sea la forma en que la conducta de un cuerpo externo responda a las pruebas behavioristas de la inteligencia, siempre se puede formular una pregunta perfectamente juiciosa: ¿Posee de veras alma o es un simple autómata?" Sin duda alguna no disponemos de medios para responder definitivamente tales preguntas. También es cierto que, cuanto más aproximada es la respuesta de un cuerpo a las pruebas behavioristas de la inteligencia, tanto más difícil nos es en la práctica contemplar la posibilidad de que el cuerpo no tenga alma. Pero la pregunta "¿posee alma?" no es nunca necia en el sentido de que carezca de significado. A lo sumo, sólo es necia en el sentido de que generalmente no expresa una duda verdadera y de que no tenemos medios de responder. Es como preguntar si la luna no estará hecha de requesón; no es como preguntar si un hombre rico no se hallará en la miseria. Ahora bien, en la teoría behaviorista tener alma significa, únicamente, conducirse de cierta manera, y preguntar si una cosa de la cual todos sabemos que se conduce de esa manera tiene alma, sería como preguntar si Fulano, de quien todos sabemos que es rico, tiene mucho dinero. Desde que la pregunta puede plantearse y no es evidentemente tautológica ni está en contradicción consigo misma, es claro que cuando atribuimos alma o cuando atribuimos un proceso mental a un cuerpo exterior no queremos decir, sencillamente, que se conduce de cierta manera característica.

[1] Capítulo II.

Resumen. Las anteriores son algunas de las razones por las cuales el materialismo, aunque adoptado muchas veces como credo activo por los hombres de ciencia, nunca ha tenido gran aceptación entre los filósofos. Quizá resulte conveniente para el lector tenerlas en forma resumida.

1. La visión científica del mundo presenta un conjunto de cosas materiales ordenadas en el espacio, cuyos movimientos están determinados por las leyes necesarias. Si la visión se extiende de manera de incluir seres humanos, hallamos que está en conflicto con muchas otras cosas que consideramos verdaderas, por ejemplo, con la experiencia ética y estética.

2. Por esa razón, los supuestos sobre los cuales descansa la visión científica deben ser cuidadosamente examinados. El examen revela que la materia, tal como la concibe la física contemporánea, es extraordinariamente misteriosa y su conocimiento es muy insuficiente. Revela también que la llamada ley de causa y efecto está muy lejos de ser tan simple como habíamos supuesto. Por esta ra-

zón la causalidad mecánica, que el materialismo da por sentada, no puede ser aceptada incuestionablemente como real, aun en el mundo material. La causalidad finalista o teleológica[1] no es sin duda menos inteligible que la mecanicista, y es algo de que tenemos experiencia directa en nuestra propia mente.

3. Incompatible con la ética y con la estética, y con base inadecuada en la física, el materialismo es indefendible en lógica Más exactamente: en cuanto establece las conclusiones que afirma, las despoja de toda posibilidad de ser verdaderas.

Libros sobre el materialismo:

LANGE, F. A. — *Historia del materialismo.*
La obra clásica.
COHEN, CHAPMAN. — *Nueva formulación del materialismo.*
Una buena y breve exposición moderna.

Libros sobre el behaviorismo:

WATSON, J. B. — *El behaviorismo.*
Estudio de la conducta.

Libros sobre el problema del alma y el cuerpo:

BROAD, C. D. — *El alma y su lugar en la naturaleza.* (Sección A.)
WISDOM, JOHN. — *Problema del espíritu y la materia.* (Parte I.)
STOUT, G. F. — *El espíritu y la materia.*

Libros que tratan del conflicto entre vitalismo y mecanicismo:

HOGBEN, L. — *Naturaleza de la materia viva.*
Desde el punto de vista materialista.
HALDANE, J. S. — *Base filosófica de la biología.*
Desde el punto de vista idealista.
THOMSON, sir J. ARTHUR. — *La finalidad en la evolución.*
El biólogo escéptico, de Joseph Needham, contiene un buen estudio de vulgarización de esos problemas.
BÜCHNER, L. — *Fuerza y materia.*
HAECKEL, E. — *Enigmas del universo.*
FISCHER, K. — *La escuela cartesiana.*
SCHELER, M. — *El puesto del hombre en el cosmos.* (Editorial Losada.)
BINET, A. — *El alma y el cuerpo.*

[1] Ver Capítulo VII.

CAPÍTULO XIX

LAS FILOSOFÍAS DE LA CIENCIA MODERNA

2. BOSQUEJO DE LA FILOSOFÍA DE BERGSON

Introducción. La filosofía que, como hemos visto en el capítulo anterior, era natural adoptase el hombre de ciencia del siglo pasado, fue materialista. Pero la base que proporciona la ciencia del siglo XX no se aviene bien en ciertos aspectos con las opiniones materialistas. Es lo que sucede, para hablar a grandes rasgos, en la física y en la biología. Con la física moderna no es fácil suponer que la materia es un simple agregado de terrones y que las leyes que gobiernan su funcionamiento son sencillas y mecanicistas. Los biólogos modernos hallan cada vez mayor dificultad para explicar satisfactoriamente el comportamiento de los organismos vivos en términos de los conceptos apropiados para el funcionamiento de una máquina. Los cambios en la base científica se han reflejado en la filosofía. Mientras los físicos modernos se vuelven cada vez más a la filosofía y encuentran en alguna forma de idealismo, de tipo subjetivo[1] o kantiano[2], la solución de las dificultades suscitadas por el análisis contemporáneo de la materia, los filósofos modernos han prestado cada vez mayor atención a los problemas planteados por los hombres de ciencia, y han elaborado sistemas metafísicos con el intento de proveer al mundo de la ciencia con el fundamento cósmico compatible con su actual estado de desarrollo.

Sería imposible indicar, dentro de los límites de un solo capítulo, aun con la mayor brevedad, la diversidad de las sugerencias e hipótesis metafísicas de que han sido reponsables, directa o indirectamente, las conclusiones de la ciencia moderna. Por ese motivo elegí para presentar con cierto detalle, dos sistemas metafísicos modernos, el de Bergson y el de Whitehead, que nacieron de la ne-

[1] Ver Capítulo II.
[2] Ver Capítulo XIV y Capítulo XII.

cesidad de rever nuestras nociones sobre la naturaleza del universo conforme al plan que, según dichos filósofos, exigía el desarrollo de la ciencia moderna.

En los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, cuando Bergson (nacido en 1850) estaba en la cumbre de su reputación en París, la biología era la ciencia cuyos resultados más impresionaban la imaginación popular, y que parecía requerir con más urgencia la interpretación metafísica. Las consideraciones de que se ocupa Bergson tienen, en gran parte, carácter biológico, y su filosofía puede considerarse como un esfuerzo sostenido para poner en claro las nociones modernas de cambio y evolución. Desde la Guerra, la física ha ocupado el puesto de honor; la filosofía de Whitehead puede considerarse como un esfuerzo para dar sentido metafísico a las nociones modernas de espacio, tiempo y materia. Las dos filosofías han alcanzado reputación muy considerable en nuestros tiempos. En este capítulo trataré de dar un breve bosquejo de las ideas directrices de la filosofía de Bergson; en el próximo describiré las de Whitehead.

Tesis central de Bergson. En un capítulo anterior[1] he señalado que una de las posibles alternativas de la noción ingenua de un mundo compuesto de cosas cambiantes que, sin embargo, subsisten de algún modo a través del cambio, es la opinión de que sólo el cambio es real, que la realidad es, en efecto, un cambio continuo. Tal es el principio básico de la filosofía de Bergson. La opinión de que el universo no es sino un torrente de cambio perpetuo fue formulada por primera vez, como recordé en el Capítulo VII, por el filósofo griego Heráclito. La conclusión de Heráclito es también la de Bergson. En el universo, tal como lo concibe Bergson, no hay nada que cambie, pues nunca puede hallarse algo que cambie, es decir, que siga siendo lo mismo en cierto modo a través de los cambios que le sobrevienen, de manera de poder decir : "*Éste* es el objeto que era de tal o cual manera y que ahora es distinto".

La física moderna demuestra que todos los objetos materiales aparentemente sólidos se resuelven en una enorme cantidad de movimientos elementales. Ya representemos sus movimientos como vibraciones o como ondas de éter, como electrones o como partículas de hechos, parece imposible llegar a algo lo bastante estable como para decir que es aquello *en* lo cual se realizan los cambios o movimientos. Porque si en cualquier momento se llegara a ese algo y se afirmara que *ése* es el *objeto* que cambia o en el cual se realizan los cambios, hallaríamos siempre un nuevo examen que demostraría que el objeto indicado se compone también de cambios, que son distintos y adicionales a los cambios que predicábamos del objeto cuando decíamos: "Tenemos aquí un objeto al que le sobrevienen cambios, pero que es distinto del cambio."

1 Ver Capítulo IX.

¿Cuál es la consecuencia? Que, si Bergson está en lo cierto, debemos concebir el universo como un flujo continuo que tiene vida, siendo simplemente la evolución el movimiento del flujo. Bergson imagina el proceso de la evolución como si existiera en alguna parte un centro que lanzara mundos de vida y materia como fuegos de artificio en una vasta iluminación. Pero aun el centro no es una cosa concreta: si lo fuera, sería algo distinto del cambio incesante y, por consiguiente, contradiría la opinión de que no puede existir nada fuera del cambio incesante. El centro, pues, está descrito como una "continuidad de flujo", expresión metafórica para sugerir que la ola vital que es el universo, no tiene comienzo ni fin, totalidad ni finalidad. Esa descripción es inherente a la concepción general; porque si la ola vital tuviese comienzo o fin, habría algo antes o después de la ola vital que no fuese la ola vital, es decir, habría algo distinto del mero cambio. El mundo es, pues, realización de un principio inmanente de cambio vivo que, al cobrar existencia, crea progresivamente el mundo en evolución. Ese principo es el famoso *élan vital* de Bergson.

Para su conclusión Bergson no se apoya solamente en las consideraciones filosóficas críticas aducidas en el Capítulo VII. Su filosofía, como he indicado, es en gran parte de inspiración biológica y, en apoyo de su posición, aduce diversas consideraciones derivadas del estudio de los organismos vivos y, en particular, de la naturaleza de la conciencia de los organismos vivos. Esas consideraciones constituyen implícitamente una crítica del materialismo, y la filosofía de Bergson puede considerarse, por consiguiente, como una interpretación de los hechos opuesta a aquella en que se basa el materialismo científico. Desde este punto de vista está estrechamente enlazada con el tema del capítulo anterior.

Teorías clásicas de la evolución. Los hechos de la evolución, como he indicado en el capítulo anterior, se han atribuido, en general, a uno u otro de dos principios. Según Darwin, las variaciones

causales de las especies ocurren fortuitamente. De esas variaciones las más apropiadas al medio ambiente tienden a sobrevivir y a reproducirse. El proceso mediante el cual surgen las variaciones es puramente causal; en ningún sentido son un resultado de una intención ni son las manifestaciones de una fuerza que los motiva. El otro principio es el de la adaptación al medio ambiente. Lamarck concibió en un comienzo la adaptación como un proceso intencionado. Al cambiar el medio ambiente, las especies presentan nuevos caracteres para adaptarse a él; las que logran reunir las adaptaciones necesarias tienden a sobrevivir; las otras tienden a extinguirse. Pero con pocas excepciones (la más notable de las cuales fue Samuel Butler) los biólogos del siglo XIX concibieron la adaptación como un proceso mecánico por el cual el mecanismo respondía automáticamente a los cambios de los estímulos que le llegaban del exterior. Así, lo que podemos llamar teorías clásicas de la evolución concuerdan esencialmente en un punto cardinal, como hemos visto en el capítulo anterior: todas conciben el proceso de la evolución en forma mecanicista; todas encuentran innecesario postular la existencia del alma o de la finalidad para explicar cómo y porqué se realiza el proceso.

Crítica de Bergson. Bergson pone en duda la concepción mecanicista de la evolución. Enumera una larga lista de fenómenos tomados de la vida de los insectos y en general de la vida animal y vegetal, los cuales, afirma, no pueden explicarse por principios mecanicistas. Por ejemplo, los factores considerados clásicamente como determinantes del curso de la evolución, tales como la adaptación al medio ambiente y la sobrevivencia fortuita del más apto, fallan totalmente, a su modo de ver, para explicar lo que se conoce como transformismo, o sea la aparición de las pequeñas variaciones cuya acumulación, en opinión de Darwin, redunda en la evolución gradual de nuevas especies; fallan también en su explicación de las variaciones bruscas llamadas mutaciones [1]. Tampoco pueden dar razón de fenómenos tales como la metamorfosis que experimentan los insectos.

[1] Muchos biólogos sostienen ahora que una, por lo menos, de las causas del desarrollo de una nueva especie es la manifestación simultánea, por una cantidad de miembros de una especie existente, de variaciones bruscas radicalmente distintas que, lejos de ser la etapa de una serie de evoluciones, aparecen espontáneamente, sin cambio concomitante en el medio de la especie. Semejantes variaciones repentinas, en cuanto engendran especies modificadas, se llaman mutaciones.

Postulado de un impulso de evolución. Si el factor determinante de la evolución es la adaptación al medio ambiente, ¿por qué— pregunta Bergson— la evolución no cesó miles de años antes? "Un organismo muy inferior, dice, está tan bien adaptado como el nuestro a las condiciones de existencia si se juzga por su éxito en mantener su vida. ¿Por qué, pues, la vida que ha logrado adaptarse sigue complicándose, y complicándose cada vez más peligrosamente?... ¿Por qué no paró donde era posible? ¿Por qué ha continuado? ¿Por qué, sino porque existe una fuerza que la lleva a correr cada vez mayores riesgos al dirigirse hacia un fin de eficiencia cada vez mayor?"

Bergson concibe ese impulso como un principio inmanente que penetra, mueve y, en verdad, *es* todo lo que es vida. Es, en efecto, el famoso *élan vital*. El *élan vital* es la fuerza de empuje que mueve la evolución y, sostiene Bergson, si no se la postula es imposible explicar cómo y por qué ocurre el movimiento de la evolución. Los factores destacados en las teorías clásicas de la evolución desempeñan sin duda su papel para determinar la dirección de la evolución en cualquier momento dado, pero son incapaces de explicar por qué existe la evolución. "Lo cierto es —dice Bergson— que la adaptación explica la espiral interna del progreso de la evolución, pero no la dirección general del movimiento, y menos aún el movimiento mismo."

La conclusión es que la biología presenta una serie de hechos que sólo pueden explicarse en el supuesto de que el universo es la creación y expresión de una fuerza e impulso vital, cuya función es cambiar y evolucionar continuamnete.

Examen del testimonio de la psicología. Los hechos de la psicología apuntan a una conclusión semejante. Como hemos visto en el capítulo anterior, las teorías mecanicistas de la evolución tienen su réplica en la llamada teoría paralelista de la psicología. Se recordará [1] que esa teoría afirma que todo lo que ocurre en el cuerpo va acompañado de cambios correspondientes en la conciencia. Existe, en efecto, un paralelismo completo entre el alma y el cuerpo; todos los hechos psicológicos van acompañados de modificaciones fisiológicas como concomitantes necesarios.

Las opiniones extremas del materialismo tienden, según hemos

[1] Véase en el Capítulo XVIII, la exposición del paralelismo psicofísico.

visto[1], a eliminar por completo la noción de un alma independiente que funciona en libertad. Consideran el alma o bien como el total de las células nerviosas que constituyen el cerebro o como una sustancia material sumamente tenue que lo rodea o como una función inmaterial o emanación de él. En cualesquiera de esas opiniones, todo lo que sucede en el alma es el resultado de algo que ha sucedido primero en el cerebro; lo material determina y condiciona lo mental siempre y en todos respectos. El alma, en efecto, es el pálido acompañante del cerebro.

Bergson alega contra esta conclusión una nueva serie de hechos con los cuales, según dice, es incompatible. Los experimentos han demostrado que la ablación de grandes partes del cerebro, y precisamente de las partes que se consideraban causas esenciales de la actividad mental, no ha sido seguida de trastornos psíquicos, mientras que si la actividad mental fuera resultado de la cerebral, inevitablemente hubieran debido seguir modificaciones en lo psíquico. Los fenómenos de la psicología anormal y especialmente del desdoblamiento de la personalidad son independientes de cambios fisiológicos concomitantes. La actividad mental subconsciente tampoco es explicable en la hipótesis paralelista. Bergson infiere que la actividad mental condiciona la actividad cerebral y la rebasa. El cerebro no es la conciencia ni contiene la causa del proceso consciente: es sencillamente el órgano de la conciencia, el punto en que la conciencia penetra en la materia; y, como veremos en seguida, la conciencia lo ha desarrollado con miras a ciertos propósitos específicos asociados con la necesidad de acción.

Bergson es famoso por las comparaciones y ejemplos con que ilustra su exposición y contribuye a expresar su pensamiento. Para iluminar su teoría de la relación de la conciencia con el cerebro acude a un símil particularmente feliz.

El cerebro como órgano de una pantomima. Un actor en un drama de Shakespeare no sólo pronuncia palabras sino también hace gestos, de manera que si un hombre fuese completamente sordo aún podría entender algo del asunto del drama viendo los gestos. Es evidente, sin embargo, que en el drama hay mucho más que la pantomima de los actores: tenemos, por ejemplo, las palabras, los personajes, el argumento, la poesía. Ahora bien, el cerebro, dice Bergson,

[1] Capítulo XVIII.

es el órgano de la pantomima. Si observáramos el cerebro de un hombre, conoceríamos de su pensamiento todo lo que halla expresión en sus gestos. Conoceríamos, en otras palabras, todo lo que sus pensamientos entrañan en la forma de movimientos y comienzos de movimientos[1], pero los pensamientos se nos escaparían de la misma manera que se escapan las palabras y el sentido del drama al espectador sordo. Eso es lo que quiere decir la expresión de que la mente rebasa el cerebro. Si nuestro conocimiento de la psicología y de la fisiología fuera perfecto, estaríamos en condiciones, sostiene Bergson, de describir los movimientos del cerebro sin observarlo con tal de comprender por completo el estado de ánimo del hombre; pero ni con la inspección más minuciosa y completa del cerebro podríamos decir lo que el hombre piensa ya que, así como un gesto del actor puede representar muchos pensamientos distintos, de igual modo un estado del cerebro puede representar gran número de estados de ánimo. Si la actividad mental es fundamental y la actividad cerebral accesoria, si la conciencia es independiente del cerebro y sólo lo emplea para ciertos propósitos especiales, ¿cómo hemos de definir la conciencia?

Definición de la conciencia y tránsito al estudio del tiempo. La respuesta afirma que la conciencia es sencillamente el torrente de cambio o devenir con el cual, como hemos visto, Bergson identifica la realidad. Hemos dado en el Capítulo VII los argumentos en apoyo de esta teoría de la conciencia y no es necesario repetirlos aquí. Pretenden demostrar que sólo es posible concebir la conciencia como un cambio continuo. Ahora bien, si la realidad no es sino cambio y la conciencia no es sino cambio, la conciencia es la realidad y toda realidad es de igual clase que la conciencia.

Pero el mundo no se nos aparece como un cambio continuo; por el contrario, parece consistir en una serie de objetos más o menos estáticos que ocupan espacio. ¿A qué se debe, pues, que en la vida corriente nos equivocamos con tal constancia en cuanto a su naturaleza? La respuesta de Bergson encierra su célebre distingo entre inteligencia e intuición. Para decirlo en pocas palabras: Bergson sostiene que no llegamos a la verdad metafísica por el ejercicio de la inteligencia, sino porque prestamos atención a las indicaciones

[1] Entre los comienzos de movimientos podemos mencionar los movimientos de la laringe necesarios para la palabra. (Ver Capítulo XVIII.)

de una facultad que llama "intuición"; mediante la "intuición", no mediante la aprehensión intelectual, nos damos cuenta de nuestra propia participación en la ola vital de cambio.

El examen de cómo estudia Bergson el tiempo permite presentar en la forma más conveniente su diferenciación entre inteligencia e intuición. La teoría bergsoniana del tiempo constituye un aspecto importante de su filosofía, pues el tiempo es para él el núcleo y la esencia de la realidad. En el lenguaje de Bergson, el tiempo aparece identificado con un aspecto del *élan vital* que todavía no hemos destacado, el aspecto que Bergson llama "duración".

En todo el curso de la historia de la filosofía la naturaleza del tiempo llamó la atención de los filósofos. Los problemas que plantea el tiempo se hallan entre los más difíciles de la filosofía; dos mil años más o menos de meditación ininterrumpida han dado como fruto poco o ningún acuerdo en cuanto a lo que es el tiempo. Algunos han sostenido que el tiempo es real; otros, como Kant, que no es más que una forma que impone en la realidad la naturaleza de nuestro propio entendimiento, y que la realidad carece en sí misma de tiempo. Era de esperar tal falta de acuerdo, pues las teorías sobre la naturaleza del tiempo están determinadas en gran medida por la posición metafísica general del filósofo de la cual en verdad forman parte integrante. La dificultad de los problemas y el carácter técnico de las discusiones me servirán de excusa para no consagrar un capítulo especial a las teorías filosóficas del tiempo, aunque he tocado el problema hasta cierto punto implícitamente al estudiar el cambio en el Capítulo VII. La contribución de Bergson al problema es, sin embargo, tan instructiva y está tan estrechamente enlazada con su doctrina de la "intuición", que un breve resumen de estudio es esencial para comprender su filosofía.

Tiempo matemático. Bergson comienza por trazar una diferencia importante entre las dos concepciones distintas incluidas en el sentido de la palabra "tiempo". Tenemos, en primer lugar, el tiempo matemático o científico, que no forma parte de la realidad de lo que llamamos mundo externo de las cosas materiales: es simplemente una relación que interponemos entre las cosas materiales. Si consideramos cualquier cosa material que pasa por dos estados sucesivos y luego duplicamos la rapidez de sucesión entre los dos estados, la operación de duplicar la rapidez de sucesión no afectará de ninguna manera la realidad o la naturaleza de los estados ni la de la cosa material que pasa por ellos. Si además imaginamos que la rapidez de sucesión de los estados aumentara infinitamente, de manera que la existencia toda se presentase instantáneamente a la contemplación de un ser todopoderoso, las relaciones entre los objetos presentados quedarían constantes, y la realidad de los objetos permanecería, por consiguiente, inalterada. El tiempo, tal como la ciencia lo concibe, no es, pues, parte del mundo material. Concebimos el tiempo como una relación entre las cosas porque la inteligencia nos exige pensar que las cosas se suceden una a otra en el tiempo. El tiempo matemático es, por tanto, una forma que parece necesaria para que la inteligencia comprenda la realidad.

Duración e intuición. Existe, no obstante, otra clase de tiempo que Bergson llama "duración"; y la "duración" no es sino el *élan vital* mismo. Como hemos visto, el cambio es la realidad de la existencia de un ser vivo; nuestra propia experiencia, lo único de que estamos completamente seguros, es un flujo constante; a ese flujo llama Bergson duración. Ahora bien, la duración no es una simple sucesión de instantes; es, en palabras de Bergson, "el progreso continuo del pasado que roe el futuro". En virtud del hecho de que somos seres vivos, pertenecemos al torrente de la duración y, si prestamos suficiente atención a nuestra propia experiencia, podemos tener conciencia de la pulsación de la duración en nosotros. Pero nuestra atención no debe ser atención de la inteligencia; antes bien, debe tener carácter instintivo. Mediante el instinto nos sentimos unos con la realidad; mediante el instinto nos parece sumergirnos en la corriente de la vida y vivir en ella. Bergson da un nombre determinado al instinto, o mejor dicho, el aspecto de la faz instintiva de nuestra naturaleza mediante el cual tenemos conciencia directa de la duración en que participamos. El instinto desde ese punto de vista es lo que llama "intuición". "El instinto —dice Bergson— es simpatía. Si esa simpatía pudiera extender su objeto y reflexionar también sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales." Así, la intuición es simplemente el instinto consciente de sí propio; es instinto que se ha hecho desinteresado, autoconsciente, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo hasta el infinito. ¿Podemos definir más todavía el conocimiento intuitivo de las cosas?

Carácter del conocimiento intuitivo. Volvamos por un momento a la diferencia entre todos y agregados en que habíamos hecho hincapié en el capítulo sobre la filosofía de Hegel[1]. Ilustré ese distingo por medio de la diferencia entre una sinfonía y un agregado de notas y destaqué el sentido en que la sinfonía podía considerarse como algo más que la suma de sus notas. Desde el punto de vista de la ciencia física señalé que la sinfonía era sencillamente el total de sus partes constitutivas. *Era*, en otras palabras, todas las vibraciones de la atmósfera puesta en movimiento por los instrumentos de los ejecutantes. Desde el punto de vista de la estética, sin embargo, la sinfonía es un todo que no puede resolverse en sus partes constitutivas sin ser falseado.

Parecería, luego, que existen dos maneras separadas y distintas de considerar una sinfonía. Si adoptamos la primera, la consideraremos como mero agregado o acumulación de las diversas notas de que se compone, así como podemos considerar un cuadro como la suma de los varios tintes y colores que el pintor coloca sobre la tela. Pero, como vimos en el Capítulo XV, existe otra manera. Podemos considerar la sinfonía no como agregado sino como un todo, es decir, como algo que surge de la reunión de sus partes, pero que no obstante es una entidad nueva y completa que sobrepasa la suma de esas partes. Ahora bien, sea o no verdad, como sostendrían los hegelianos, que éste es el *único* punto de vista desde el que se puede considerar *verdaderamente* una sinfonía, es el caso sin duda de que es un punto de vista perfectamente legítimo. Es decir, existe un sentido muy importante en el que puede decirse que la realidad de la sinfonía no consiste en las notas aisladas y separadas de que se compone, sino en el todo indivisible y completo que, como decimos, *es* la sinfonía considerada como objeto de apreciación estética. Ahora bien, la visión de la realidad que la intuición nos da es como la segunda manera de considerar la sinfonía. Gracias a la intuición penetramos y apreciamos la naturaleza y sentido de la sinfonía como un todo indivisible: por la intuición penetramos y asimos la naturaleza y sentido de la realidad como un todo indivisible. Pero si la intuición interviene en la apreciación de un cuadro o de una sinfonía, interviene aún más directamente en su creación. El gran artista crea porque traspasa la apariencia superficial que le presenta su tema hasta llegar a la realidad que está bajo ella; su visión de tal realidad es lo que, en efecto, constituye su grandeza como artista. Traslada esa visión a la tela y, según hemos visto[1], el valor del cuadro estriba en la cualidad de su visión y no en la pintura, los colores, la forma, la técnica o la copia fiel del tema. Y así como sólo por penetrar con simpatía en la vida y sentido de su tema el artista logra asirlo, de igual modo con la simpatía que es la intuición podemos sumergirnos en el flujo perenne de la realidad cambiante, que es también la realidad de nuestra vida, y asir su naturaleza.

[1] Capítulo XV.

Así, la intuición que tenemos de la naturaleza real de nuestra experiencia viva como cambio incesante es conocimiento de la realidad misma; todas las creencias acerca de la naturaleza de la realidad distinta de aquellas a las que llega la intuición son engañosas.

La inteligencia como facultad práctica. La presentación de la realidad como un cambio continuo en que participamos, en virtud de nuestro goce de la facultad intuitiva, plantea en una nueva forma el distingo entre realidad y apariencia que habíamos considerado al examinar el idealismo objetivo. Porque no podremos repetir demasiado que la realidad tal como aparece dista mucho de hallarse en cambio continuo. La realidad es en apariencia una colección de objetos sólidos y relativamente estáticos extendidos en el espacio. ¿Cómo y por qué, pues, aparece así? La respuesta de Bergson nos lleva de nuevo al distingo entre intuición e inteligencia y nos presenta uno de las rasgos más típicos de su filosofía: su concepción de la inteligencia.

Según Bergson, la inteligencia es una facultad especial que se ha desarrollado para la acción. En un mundo de flujo y cambio incesante la vida presentaría dificultades desde el punto de vista de la acción efectiva: el fin de la inteligencia es superarlas. La inteligencia, pues, practica cortes en el flujo vivo de la realidad, recorta en ella objetos sólidos que llamamos objetos materiales y estados de conciencia separados que persisten hasta que otros los reemplazan. Pero los contornos distintos que vemos en un objeto no existen realmente en el flujo de la realidad. No son sino el dibujo que hemos trazado sobre la realidad para nuestra propia conveniencia. Los bordes y superficies, las formas y figuras son, por decirlo así, la representación de las acciones que deseamos emprender con respecto a esas cosas: la realidad refleia ante nosotros, como un espejo,

[1] Capítulo XIII.

esa representación que emana de nosotros mismos, de modo que creemos falsamente que la realidad posee en propiedad las modificaciones y rasgos que proceden de nosotros.

En el caso del movimiento el procedimiento de la inteligencia para con la realidad produce contradicciones tan sorprendentes que aun en la vida corriente llaman la atención. Los filósofos han prestado mucha atención a las contradicciones que emanan de la concepción del movimiento que nos encaja la inteligencia. En un capítulo previo he considerado algunas de las contradicciones, y di como ejemplo el problema de la flecha de Zenón y las dificultades propuestas entre veras y bromas por William James en relación con el transcurso de un período de tiempo [1]. Señalé también cómo las dificultades que esos problemas originan habían inducido a muchos filósofos a creer que el cambio y el movimiento son irreales.

Carácter cinematográfico de la inteligencia. Ahora bien: como hemos visto, Bergson sostiene que movimiento, cambio y tiempo son —o mejor dicho, "es", pues cada cual no es sino el *élan vital* considerado bajo un aspecto especial— la única realidad, y procede por consiguiente a atribuir las dificultades que Zenón y William James proponían, a las operaciones de resorte de la inteligencia. La inteligencia toma el flujo del movimiento y lo recorta en momentos y puntos: toma el transcurso de tiempo y lo recorta en horas y medias horas. Pero esas divisiones, impuestas por la inteligencia, esas pausas intercaladas en el flujo continuo de la realidad, son irreales y dan origen a resultados irreales. No es movimiento ni tiempo lo que la inteligencia ase, sino puntos en movimiento e intervalos de tiempo. En realidad, la inteligencia es cinematográfica.

Uno de los más ingeniosos símiles de Bergson para ilustrar las operaciones de la inteligencia es la comparación de la inteligencia con el cinematógrafo [2]. El cinematógrafo toma vistas instantáneas de algo que se está moviendo, de un regimiento de soldados, por ejemplo, cada una de las cuales representa el regimiento en una actitud fija y estable. Podemos colocar las instantáneas una al lado de otra y multiplicarlas hasta el infinito, pero no habremos recreado el movimiento del original; obtendremos sólo un minuto infinito de cuadros estáticos. Para que nuestros cuadros se tornen animados

1 Capítulo VII.
2 Ya lo hemos empleado al tratar la noción de cambio en el Capítulo VII.

debemos en alguna parte introducir movimiento; y sólo cuando desarrollamos nuestra película sobre el aparato del operador, sustituimos la serie de cuadros estáticos por una representación en movimiento de un original en movimiento.

Los cuadros de la realidad que nos presenta la inteligencia son como la serie de instantáneas estáticas antes de ser colocadas sobre el aparato, y de igual manera, sustituyen con una sucesión de objetos extendidos en el espacio el flujo y cambio incesante del original. Así, la inteligencia nos presenta una falsa visión de la realidad porque, para secundar los propósitos de la acción, es decir, los fines que deseamos realizar, representa la realidad como compuesta de puntos en los cuales podemos detenernos. "Si la materia —dice Bergson— se nos aparece como un flujo perpetuo, no fijaríamos término a ninguna de nuestras acciones... Para que nuestra actividad pueda saltar de acto en acto es necesario que la materia pase de un estado a otro estado."

De ahí que la inteligencia procura presentarnos siempre los resultados de los movimientos y los fines de la acción, precisamente porque no se interesa en el hecho del movimiento y en la realidad de la acción. Resumiendo: la inteligencia introduce pausas y articulaciones en el flujo incesante de la realidad; esas pausas o articulaciones que la inteligencia ha intercalado para nosotros son el cimiento de la noción ingenua de que la realidad se compone de objetos separados entre sí por diferencias reales.

La inteligencia y la materia. A esta altura es preciso, no obstante, hacer una restricción; porque, al recortar el flujo del universo en un mundo de objetos materiales, la inteligencia no obra *del todo* arbitrariamente. La materia no es *mera creación* del intelecto; existe en realidad por sí sola; por lo menos, existe *algo* distinto del flujo directo de vida que es el aspecto del *élan vital* considerado hasta aquí, y la inteligencia está específicamente relacionada con ese "algo". La inteligencia y la materia en opinión de Bergson están emparentadas: fueron cortadas al mismo tiempo por un proceso idéntico del *élan vital* que las contenía y las contiene a ambas.

Pero cuando preguntamos: ¿cuál es la naturaleza real del aspecto del *élan vital* con que el intelecto nos elabora un mundo de materia sólida?", la respuesta no es tan clara como sería de desear.

El *élan vital* es un impulso creador de duración infinita, pero

su movimiento continuo no procede sin interrupción. En cierto punto el flujo se interrumpe y, como la espiral de un resorte, gira sobre sí mismo. Ese movimiento inverso es la materia. Todo es todavía cambio y flujo continuo, pero la materia es un flujo de dirección opuesta al de la ola vital misma. Para ilustrar esa concepción de la materia, Bergson recurre de nuevo a la metáfora. Compara la vida a un cohete cuyas cenizas extinguidas caen al suelo como materia; la vida es también como una fuente que al difundirse mientras se eleva, detiene o retarda en parte las gotas que vuelven a caer: el chorro de la fuente es la actividad vital en su forma más alta, las gotas que caen con el movimiento creador disipado; en una palabra, son la materia.

La base del libre albedrío. La concepción bergsoniana de la inteligencia como un instrumento forjado en el curso de la evolución para facilitar la vida le permite plantear el debatido problema del libre albedrío desde un punto de vista nuevo. Bergson admite la tesis de los deterministas según la cual, si consideramos una sola acción aislada, es posible probar con razonamiento irrefutable que está enteramente determinada por lo que la ha precedido. La tesis, dice, es verdadera, ya sea que atribuyamos la causalidad de la acción a la influencia de su medio físico, como los materialistas y veamos en cada caso de mal humor un ejemplo de difícil digestión, o ya, como los psicoanalistas y autodeterministas, la situación en la psicología del individuo y señalando el hecho evidente de que no es responsable de sus motivos ni de sus deseos, demostremos que su acción está determinada por el motivo o deseo más enérgico en ese momento.

Pero, dice Bergson, la interpretación sólo es verdadera si toma la acción aislada. Y la acción aislada es una falsa abstracción intelectual. La inteligencia, como hemos visto, es la que representa nuestra vida dividida en estados de conciencia que continúan estáticos hasta ser reemplazados por otros, y en acciones que proceden de esos estados; y habiendo realizado esa abstracción, la inteligencia pasa a razonar sobre las acciones así abstraídas, como si fueran entidades aisladas y de límites propios, nacidas de los estados precedentes y enteramente condicionadas por ellos.

Pero, como hemos visto, no ha de considerarse la vida del individuo como una sucesión de estados cambiantes; la vida del individuo es un flujo continuo e indivisible y precisamente cuando se la

toma así se ve que es libre e indeterminada. Divídase en partes la vida intelectual, considérese separadamente cada acción y se hallará que cada parte y cada acción está determinada por las que le precedieron. Pero, como hemos visto [1], la suma de las partes no es igual a la personalidad entera. Lo que es verdad de las partes no es, pues, verdad de la personalidad. La vida es por naturaleza creadora y el individuo tomado como un todo es necesariamente creador por el simple hecho de que tiene vida. Pero si su vida es creadora, y creadora a cada momento, es claro que no está completamente determinada por lo que sucedió antes. Si estuviera así determinada sólo sería expresión de lo viejo y no creación de lo nuevo.

El libre albedrío es, pues, acción creadora, mientras el determinismo es la creencia que nos impone nuestra visión intelectual de la realidad, que razona en forma convincente no sobre nuestra vida como un todo, sino sobre la falsa abstracción de nuestra vida que llama acciones individuales. Pero, después de todo, ¿creemos en el determinismo? La razón, en verdad, puede sentirse convencida, pero la creencia instintiva que persiste a despecho de la razón es que somos libres. ¿Por qué? Porque esa creencia instintiva es una cualidad de la intuición, cuyo oficio es comprender la vida como un todo. Al hacerlo así, advierte que la vida, como un todo, es actividad creadora, e insiste, pues, en su libertad para crear el futuro.

Crítica. La filosofía de Bergson, pese a su franco atractivo, contiene dificultades que la exponen a críticas demoledoras, las cuales, sin embargo, no forman parte de ninguna tradición filosófica general ni constituyen el punto de partida de nueva escuela. Por eso, de acuerdo al plan trazado en la Introducción, he decidido omitirlas. El lector que tenga interés en ellas las encontrará resumidas en mi *Introducción a la filosofía moderna*, Capítulo V.

BERGSON, HENRI. — *Datos inmediatos de la conciencia.*
La evolución creadora.
Las dos fuentes de la religión y de la moral.
GUNN, J. A. — *Bergson y su filosofía.*
LE ROY, EDOUARD. — *Bergson.*
CARR, H. WILSON. — *La filosofía del cambio.*
GARCÍA MORENTE, M. — *La filosofía de Henri Bergson.*
VASSALLO, A. — *Nuevos prolegómenos a la metafísica.* (Editorial Losada.)

1 Ver Capítulo IX.

razón *a priori*, según he indicado, para que el universo sea fácilmente inteligible a un espíritu del siglo xx, ni para que un hombre de mediana inteligencia sea capaz de asir los pensamientos más profundos de un filósofo de visión original. Pero la oscuridad de expresión es sencillamente otro nombre de la mala técnica. Un escritor debe esforzarse para hacerse comprensible; cuanto más difícil es su asunto, tanto más importante es la obligación de ser claro. No es absolutamente seguro que el profesor Whitehead haya reconocido siempre tal obligación.

A decir verdad, su manera de escribir es tan oscura que pocos filósofos contemporáneas tienen la seguridad de haber asido todo su alcance. Por falta de esa seguridad, la interpretación del pensamiento de Whitehead por un filósofo se apartará decididamente de la de otro. "¿Qué es lo que quiere decir con eso el profesor Whitehead?" No hay pregunta que formulen con tanta frecuencia los filósofos contemporáneos: ninguna más difícil de contestar. Casi todo el mundo está de acuerdo en que las ideas de Whitehead son muy importantes, pero no hay acuerdo alguno sobre qué es lo que son.

No es la menor de las dificultades con las que tiene que enfrentarse el lector de Whitehead su hábito de usar palabras familiares en acepciones nuevas. Ha introducido también en filosofía una cantidad de términos enteramente nuevos. Puede dudarse, cuando menos, de si los términos filosóficos tradicionales no hubieran expresado su pensamiento tan bien como los nuevos y, mientras queda en pie la duda, el crítico puede sugerir siempre con probabilidad que la aparente originalidad, no menos que la dificultad, de la filosofía de Whitehead se debe a su empleo de términos poco familiares y de términos familiares en sentidos nuevos. No puede dudarse de que la aceptación de las ideas de Whitehead se ve enérgicamente combatida por su oscuridad. En lo que se refiere a la ya mencionada dificultad de orden imaginativo, Whitehead no está en situación desventajosa, comparado con Bergson. Cada uno de los dos filósofos ha construido una metafísica cuyas dogmas fundamentales están alejados del sentido común; cada uno de ellos nos invita a admitir un cosmos que el alcance de nuestra imaginación no llega a representar. No obstante, es mucho menos difícil comprender la filosofía de Bergson, porque Bergson no ahorra trabajo para ser claro y comprensible. Bergson es un maestro en la exposición; aun el lector que no llega a comprender su pensamiento queda hechizado por su estilo. Pero en cuanto al lector de Whitehead, aunque observaciones de penetración sorprendente aviven muchas veces su atención, aunque alguna frase luminosa venga en ayuda de su comprensión o pasajes de noble elocuencia eleven su espíritu, es harto frecuente que la oscuridad que predomina le desconcierte e irrite. Frente a tales dificultades lo más que puede esperar es bosquejar cierto número de concepciones importantes de Whitehead, consagrando especial atención a las que tienen efecto crítico sobre el esquema materialista del universo, que es también el esquema científico tradicional del universo, esbozado en el capítulo anterior. Las siguientes páginas deben leerse, pues, como crítica de los supuestos métodos y resultados científicos, más bien que como bosquejo completo de un amplio sistema metafísico[1].

La visión del mundo de la ciencia del siglo XVII. El punto de partida de Whitehead se ha de hallar, para nuestro presente propósito, en su demostración de los desastrosos resultados que tuvo para la ciencia la crítica de la causalidad de Hume. La ciencia presupone un mundo que consiste en trozos separados de materia colocados en el espacio. "¿De qué está hecho el mundo?", se preguntaron los filósofos cientificistas de la antigua Grecia. "De una sucesión de configuraciones instantáneas de la materia, o de un material, si se desea incluir una sustancia más sutil que la materia común, el éter, por

1 Al releer estas líneas me queda el escrúpulo de haber hecho un mal servicio a Whitehead, alejando de sus libros a posibles lectores. Tal resultado estaría muy lejos de mi intención y significaría una grave pérdida para quienes hubiesen renunciado a esa lectura.

La limitación del presente libro a la metafísica me impide exponer la obra ética, religiosa y política de Whitehead. La limitación es lamentable en el caso de Whitehead, ya que sus opiniones sobre moral, política e historia derivan directamente de su posición metafísica, y hasta se presentan de intento como sus aplicaciones. Aparte de su significado metafísico son muy importantes en sí mismas. No sólo brillan con la llama de su penetrante visión, sino que están impregnadas de un liberalismo humanitario y culto, en el sentido en que la palabra "liberalismo" representa todo lo que separa más nuestra especie del reino animal, todo lo que nuestra civilización moderna necesita más desesperadamente. Por esa razón, recomendaría a los que aborden a Whitehead por primera vez que comenzasen por leer los capítulos no técnicos de la primera mitad de *La ciencia y el mundo moderno* y de *Aventuras de ideas*, en los cuales la historia y la religión, el arte y la moral están interpretados a la luz de las nociones metafísicas fundamentales de Whitehead. *Aventuras de ideas*, el reciente e interesantísimo libro de Whitehead, consta enteramente de interpretaciones de ese género.

CAPÍTULO XX

LAS FILOSOFIAS DE LA CIENCIA MODERNA

3. BOSQUEJO DE LA FILOSOFÍA DE WHITEHEAD

I. CRÍTICA DE LA CIENCIA MATERIALISTA

Esfuerzo de imaginación necesario para comprender a Whitehead. En la filosofía de Whitehead (nacido en 1861), a las dificultades corrientes de exposición se agregan otras de clase especialísima. Ante todo, las ideas de Whitehead son intrínsecamente difíciles de asir. Implican la reconstrucción total de nuestra visión imaginativa del universo y, aun cuando la inteligencia queda convencida, la imaginación se niega a contemplar la convicción. Se cuenta que los hombres del Renacimiento, a quienes Galileo y Copérnico habían convencido de que la tierra era pequeña, el sol grande y de que aquélla giraba alrededor de éste, eran, no obstante, incapaces de la reconstrucción astronómica imaginativa a que les obligaba su admisión de las nuevas teorías. Imaginaban todavía el sol como una pequeña bola amarilla que giraba alrededor de la tierra todas las noches y reaparecía al este por la mañana. De igual modo, muchos de los que en nuestros propios días han procurado asir la teoría general de la relatividad y hasta han llegado a percibir intelectualmente las modificaciones de las ideas de Newton sobre fuerza y gravitación, que la teoría implica, son completamente incapaces de imaginarse el tipo de universo que parece describir la teoría de la relatividad. Idéntica dificultad acecha a los que quieren comprender la filosofía de Whitehead. Su admisión nos exige abandonar no sólo las nociones de cosas, sino también de espacio y tiempo, y reemplazarlas por la concepción del universo como un proceso que, si bien no es físico ni mental, se parece más a un proceso de sentimiento que a cualquier otra experiencia nuestra. Se nos invita a pensar que ese proceso, que es el universo, está en marcha en todas partes todo el tiempo.

Me temo que la mayor parte de nosotros sea incapaz del esfuerzo imaginativo requerido. La imaginación no sobrepasa necesariamente la inteligencia. Muchas veces marcha en pos de ella. De ahí que así como podemos esperar que nuestros nietos den por sentadas imaginativamente las concepciones de Einstein con la misma prontitud con que nosotros acogemos la visión del mundo de Copérnico y Newton, es posible también que la filosofía de Whitehead sea más fácilmente comprensible para las generaciones venideras que para la nuestra. Muchas otras filosofías, las de Kant y Hegel, por ejemplo, entrañan un alejamiento no menos radical de la visión imaginativa del mundo que concibe el sentido común; pero aunque nadie ha logrado todavía representarse lo absoluto como un hecho, creo que ya es menos difícil contemplar el mundo que afirma la filosofía de Hegel que diseñar el mundo al que nos introduce Whitehead.

En segundo lugar, las opiniones del profesor Whitehead han experimentado un proceso de modificaciones más o menos continuo. No es seguro en modo alguno que el proceso esté completo. Sus dos obras metafísicas más importantes, *La ciencia y el mundo moderno* y *Proceso y realidad*, presentan puntos sustanciales de diferencia y ambas se apartan en importantes respectos del punto de vista relativamente sencillo de su libro anterior *El concepto de la naturaleza*. Los primeros escritos del profesor Whitehead tienen en gran parte carácter crítico, siendo su principal interés sugerir dudas de gran trascendencia en cuanto a la adecuación de la imagen científica aceptada del mundo físico. En sus escritos recientes ha intentado construir sobre los cimientos echados por la crítica un amplio sistema metafísico que se ha hecho cada vez más complicado a medida que iba abarcando más. Por eso, la exposición de las ideas del profesor Whitehead en un estado particular de su desarrollo no daría cuenta cabal ni de los primeros escritos ni de los últimos.

Oscuridad en los escritos de Whitehead. En tercer lugar, la manera de escribir del profesor Whitehead es extraordinariamente oscura, y no siempre resulta evidente que la oscuridad se deba a la naturaleza del asunto. Como indiqué en la *Introducción*, hay dos clases de oscuridad: la expresión de la oscuridad y la oscuridad de expresión. La primera es perdonable, quizá inevitable. No existe

ejemplo", es el resumen de Whitehead de la respuesta dada en el siglo XVII por los creadores de la ciencia moderna. Pensábase, observa, que esas configuraciones de la materia poseían sólo cualidades primarias [1]. La materia con cualidades primarias hiere, según reza la explicación científica, los órganos de los sentidos y en consecuencia, los impulsos nerviosos se trasladan al cerebro. Entra en juego la conciencia, y ocurre una sensación: la acusación de la configuración material particular que estimuló los órganos de los sentidos. El relato es ya bastante familiar al lector y no hay necesidad de aumentar los detalles [2]. Pero, de acuerdo con los hombres de ciencia del siglo XVII, la sensación no representa simplemente la configuración; la dota de cualidades secundarias, impartiéndole calor, color, estructura, y confiriéndole también belleza y santidad. Estos supuestos casi instintivos de los hombres de ciencia fueron convenientemente reunidos, como señala Whitehead, en el representacionalismo de Locke. Aunque cada configuración de la materia era distinta y separada de las demás, se sostenía que guardaba relación causal con ellas. En otras palabras, la ciencia del siglo XVII presuponía un esquema ordenado de la naturaleza, y el orden de la naturaleza se basaba en última instancia en la causalidad. La creencia en el orden del mundo se expresaba en la máxima universalmente aceptada: "A iguales causas, iguales efectos".

Sus inconvenientes. 1. *La causalidad y la inducción.* Como hemos visto en el Capítulo VIII, Hume sometió a una crítica demoledora la noción de la causalidad así concebida, y —Whitehead insiste particularmente en este punto— su crítica nunca ha hallado respuesta satisfactoria. Lo que es más, ningún hombre de ciencia parece haber advertido nunca cuán demoledora era; ninguno notó, en palabras de Whitehead, que convertía en "absurdo el esquema de los hombres de ciencia". Porque, como demuestra Whitehead, si no se puede establecer que existe un lazo de unión que una la causa y el efecto, la noción de la causalidad debe abandonarse en favor de la simple regularidad de secuencia, la cual, desde que ningún sentido es regularidad necesaria, puede dejar de obrar en cualquier momento. Pero introducir un lazo de unión, es abandonar el supuesto científico de que la naturaleza consiste en "configuraciones de materia" distintas, separadas por el espacio.

[1] Ver en el Capítulo II, el empleo del término "cualidades primarias" en la filosofía de Locke.

[2] Ver en el Capítulo I, la versión más completa.

La crítica de Hume no sólo convierte en "absurdo el esquema del mundo de los hombres de ciencia"; destruye igualmente nuestra creencia en la inducción. Porque el "esquema de los hombres de ciencia" considera un mundo externo, compuesto de trozos separados de materia, ninguno de los cuales contiene, en sí mismo, "referencia inherente" a los demás. En ese esquema, cada trozo de materia *es* sencillamente y *es* por completo él mismo. Ahora bien; la creencia en la inducción [1] presupone que el estado de la naturaleza en un momento dado autoriza a la mente humana a albergar cierta esperanza con respecto al estado de la naturaleza en algún otro momento. Se sostiene, de hecho, que la mente está autorizada a inferir un estado de cosas de otro estado. Pero esa esperanza y las inferencias basadas en ella son legítimas si la naturaleza, en un momento dado, se refiere de hecho a la naturaleza en otro momento. Y tal referencia presupone, a su vez, una conexión básica entre un estado de la naturaleza y los demás, como si dijéramos un puente, por donde la mente pasará al "inferir" lo que será o lo que fue de lo que es ahora. Si, no obstante, la ciencia tiene razón en suponer que la naturaleza consiste en trozos separados de materia extendidos en el espacio, que no poseen lazo de unión entre sí, la creencia en la inducción no se basa en nada que pueda observarse en la naturaleza. La creencia en la inducción no se justifica, luego, por ningún elemento del "esquema de los hombres de ciencia". Con todo, estamos persuadidos de que nuestra creencia en la inducción es válida, con la misma seguridad con que estamos persuadidos de que la causalidad es real.

Sus inconvenientes. 2. *El dualismo de espíritu y materia.* Las dificultades en que se enreda el "esquema de los hombres de ciencia" debido al llamado dualismo de espíritu y materia no son menores que las que le presentan la causalidad y la inducción. En el capítulo anterior tracé los problemas a que da origen la aparente interacción del cuerpo y el alma y demostré cómo el materialismo surgió, en parte, como resultado del intento de resolver esos problemas eliminando la concepción de una mente libre y causalmente

[1] Véase en el Capítulo V, la explicación de la inducción.

independiente. El materialismo, considerado como una filosofía, tropieza con serias objeciones. Pero si lo rechazamos, queda en pie el problema que trataba de resolver. Ese problema, insiste Whitehead, es insoluble mientras consideremos el espíritu y la materia como dos sustancias distintas, separadas en un principio una de otra, pero reunidas en una incomprensible relación dentro del organismo vivo.

El punto de partida del dualismo científico tradicional se halla "en sustancias que existen independientemente, espíritu y materia". Cada una de esas sustancias independientes está modificada por sus funciones y rasgos propios, y afectada por la presencia de la otra. La materia, como dice Whitehead, "experimenta modificación en su relación externa de locomoción y el espíritu experimenta modificación en los objetos que contempla". Pero, pregunta Whitehead, ¿cómo pueden reunirse dos sustancias independientes? ¿Cómo puede modificar una a la otra? La acción mutua entre dos sustancias completamente distintas separadas por un abismo de diversidad real es tan inconcebible como la conexión causal entre dos sustancias materiales separadas por un abismo de espacio real.

Sus inconvenientes. 3. *La sustancia y las cualidades.* El acuerdo de la noción de la sustancia y sus cualidades con el esquema científico no es mayor que el de la noción de alma y cuerpo. Hemos tratado por extenso los problemas suscitados por la naturaleza de la sustancia en el Capítulo VI, y a esta altura el lector estará bastante familiarizado con ellos. El sentido común presupone la existencia de una sustancia continua que persiste y es el fundamento de las cualidades que le pertenecen. Pero *(a)* no es posible descubrir tal sustancia, y *(b)* aunque fuera posible descubrirla, no podríamos decir qué relación guarda con las cualidades. En el Capítulo VI indiqué algunas de las soluciones que los filósofos han propuesto a los problemas que origina la noción de sustancia. Creo que la mayor parte de los filósofos convendría en que ninguna de ellas es totalmente satisfactoria. La solución más generalmente adoptada ha sido la del idealismo, que asigna las cualidades de la sustancia a la intervención de la mente que conoce, la cual las proyecta sobre las sustancias conocidas. Y éste es, en efecto, dice Whitehead, el único camino abierto ante nosotros, si es correcta la visión del mundo de los hombres de ciencia. Porque la ciencia, como hemos visto en el Capítulo XII, despoja el mundo de todas las cualidades secundarias. Si los hombres de ciencia están en lo cierto, "la luz y el color no existen como realidad (para citar a Whitehead) en la naturaleza exterior. Lo que existe es simplemente movimiento de un material. Así también, cuando la luz penetra en los ojos y cae sobre la retina, no hay más que movimiento de un material. Los nervios quedan afectados y queda afectado también el cerebro y todo ello es simplemente movimiento de un material. El mismo tipo de razonamiento es válido para el sonido con sólo sustituir las ondas del éter por las del aire y los ojos por los oídos". Sobre ese mundo, la mente proyecta las cualidades secundarias que conocemos en la experiencia sensorial. Despojada así la sustancia de todas sus cualidades, ¿qué es lo que de veras existe en el mundo? La respuesta, al parecer, es que existen descargas eléctricas. Citaremos de nuevo el célebre pasaje en que Whitehead resume las consecuencias de la filosofía de Locke: "Así, la naturaleza cobra el prestigio que en virtud deberíamos reservar para nosotros mismos: la rosa por su perfume, el ruiseñor por su canto, y el sol por su esplendor. Los poetas se han equivocado de medio a medio. Deberían dirigir sus poesías a sí mismos y deberían convertirlas en odas de felicitación por la excelencia de la mente humana. La naturaleza es triste cosa, sin sonidos, sin colores; es simplemente el rodar de la materia sin fin y sin sentido".

Aparte de las dificultades filosóficas que entraña tal actitud, a algunas mentes de las cuales ya hemos dado una ojeada[1], es, señala Whitehead, francamente increíble. Nadie cree que el rostro de la persona amada consista simplemente en descargas eléctricas o en ordenaciones de sucesos-puntos matemáticamente concebidos que *el sujeto* ha dotado de calor, contorno, colores y suavidad.

El mundo científico carece de la noción de valor. No sólo el mundo científico está huero de cualidades sensoriales; también carece de valor. No es bueno, ni hermoso, ni santo, ni justo. No hay nada en la naturaleza que justifique o responda a nuestras aspiraciones éticas, estéticas y religiosas que son, lisa y llanamente, fuegos fatuos de la conciencia, fantasías entretejidas por la mente, la cual procura dotarlas de una objetividad sin fundamento, y proyectar-

[1] Capítulos II y VI.

las para su comodidad y seguridad sobre la tela vacía de un universo sin valores. Pero un mundo sin valor, observa Whitehead, es también un mundo sin sentido. Si el mundo no tiene sentido, no puede haber ninguna explicación suya que la mente pueda asir. El mundo es, y nada más; no puede ser explicado.

Pero el mundo científico tiene sentido; se explica a sí mismo. A decir verdad, el hombre logró construir el edificio de la ciencia moderna partiendo del supuesto de que obedecía a ciertas leyes que, tomadas en conjunto, constituían lo que se conoce con el nombre de orden de la naturaleza. Además, pues, de los hechos que la ciencia registra, dice Whitehead, debe haber en el universo algo que explique que los hechos sean como son. Pero ese algo está enteramente omitido de la explicación científica de los hechos. Para expresar la paradoja en otra forma: para que la ciencia sea posible, debe de haber en el mundo algo más de lo que la ciencia admite que acontece. Ese "más" es un elemento de sentido que Whitehead equipara muchas veces con el valor. Podemos continuar el razonamiento con las palabras mismas de Whitehead. El mundo de la física moderna consiste enteramente, como hemos visto, en materia en movimiento: "La locomoción de la materia trae aparejado el cambio en la relación espacial". Pero, insiste Whitehead, "no trae aparejado nada más. La materia no implica nada más que la espacialidad, y el soporte pasivo de las modificaciones. Puede y debe ser modificada. Pero la modificación es un hecho escueto que es simplemente. Ésa es la gran doctrina de la naturaleza como un complejo de hechos que se basta a sí mismo y sin sentido". Pero tal mundo no contiene siquiera la base de las fuerzas e impulsos que hallamos obran en él. La siguiente cita de *Naturaleza y vida*, un libro publicado en 1934 que contiene una formulación sumaria de la filosofía de Whitehead, cerrará este ciclo de pensamiento.

"El método de Newton en la física fue un éxito extraordinario. Pero las fuerzas que introdujo dejaron todavía a la naturaleza sin sentido ni valor. En la esencia de un cuerpo material —en su masa, movimiento y forma— no había motivo para la ley de la gravitación. Aun cuando las fuerzas particulares pudieran concebirse como accidentes de una época cósmica, no había motivo en los conceptos de Newton de masa y movimiento, para que los cuerpos materiales se enlazasen por ningún impulso entre ellos. Y no obstante, la noción de los impulsos fue un factor fundamental en su concepción

de la naturaleza. Lo que Newton dejó a la investigación empírica fue la determinación de los impulsos particulares que existen ahora. Inició en forma magnífica esa determinación, aislando los impulsos indicados por su ley de gravitación. Pero no dejó indicación alguna de por qué existen los impulsos en la naturaleza. Los movimientos arbitrarios de los cuerpos explicaron así por los impulsos arbitrarios entre cuerpos materiales, en unión de su especialidad, su masa y sus estados iniciales de movimiento. Introduciendo los impulsos —en particular la ley de la gravitación— en lugar del caos de transformaciones detalladas del movimiento, aumentó en grande el aspecto sistemático de la naturaleza. Pero dejó todos los factores del sistema —en especial la masa y el impulso— como hechos separados, cuya presencia simultánea carecía de todo motivo. Ilustraba así una gran verdad filosófica, la de que una naturaleza muerta no puede dar razones. *Todas las razones últimas están dadas en términos de fin y de valor*". (La cursiva es mía.)

Lo que implica el humanismo. El mundo de la ciencia —observa Whitehead—, es, pues, un mundo del que se ha eliminado por completo el valor. Pero la poesía y la música y el arte no menos que la ética y la religión dan testimonio de que el alma humana acata el valor. La hipótesis de que son pura ocurrencia subjetiva del espíritu humano, sin modelo ni garantía en el universo, las reduce a ficciones. Con todo, si la visión científica del universo es verdadera, tal es cabalmente la condición que debemos asignarles.

Ningún filósofo ha escrito con más energía que Whitehead sobre el significado de la religión y del arte en la vida del hombre; nadie ha acentuado con más énfasis "el divorcio de la ciencia de las afirmaciones de nuestra experiencia ética y estética". A causa de ese divorcio, la religión asume el carácter de un engaño colectivo, y el misticismo, el de una locura individual. "Así, la ciencia de la naturaleza se mantiene opuesta a las premisas del humanismo." Porque, insiste Whitehead, las admoniciones de la conciencia ética y religiosa tienen tanto derecho a ser tratadas como si fueran objetivamente válidas como las percepciones del mundo externo en las que se basa la ciencia. "Las premisas del humanismo" son tan universales y merecen tanto respeto como las de la ciencia. Si tenemos que elegir entre las dos —y precisamente la ciencia nos impone tal elección— rechazaremos la ciencia en cuanto la ciencia pretende dar una explicación completa y exhaustiva del universo, en cuanto pre-

tende revelarnos cómo es de veras el mundo. Porque, después de todo, nadie cree de veras en ella. Contradice demasiadas convicciones básicas. Nadie cree realmente que no hay fundamento para la causalidad ni para la inferencia; ni que las cualidades de las cosas no les pertenezcan de hecho; ni que el rostro de las personas que amamos consiste exclusivamente en descargas eléctricas; ni que el mundo no tiene sentido y no ofrece base para la religión ni justificación para la ética. Nadie, en efecto, cree que "la materia en movimiento lo es todo".

El mundo científico como abstracción. Pero si el concepto científico del mundo "es absolutamente increíble", como insiste Whitehead, ¿cómo se lo llegó a formar? Abstrayendo ciertos aspectos de la realidad y abandonando por completo otros. Esa "concepción del universo, dice, está bien construida en términos de abstracciones elevadas; la paradoja surge sólo cuando tomamos nuestras abstracciones por realidades concretas". De las muchas abstracciones que integran la visión científica del mundo, la abstracción de los objetos de sus relaciones con otros objetos y la abstracción de la sustancia de sus cualidades son las dos en que insiste principalmente Whitehead.

Nos hemos hallado ya con la primera abstracción al discutir la causalidad, bajo el nombre de "simple ubicación" [1]. Se recordará que ésa es la opinión según la cual una cosa está en un lugar en un momento dado. Whitehead escribe acerca de ella como sigue: "Los filósofos jónicos se preguntaron: ¿De qué está hecha la naturaleza? La respuesta está expresada en términos de sustancias, materia o material –el nombre elegido no hace al caso– que tiene la propiedad de la simple ubicación en el espacio y en el tiempo o, por materia o material todo lo que tiene la propiedad de *simple ubicación*... La característica común, tanto del espacio como del tiempo, es que puede decirse que el material está *en un punto* del espacio y *en un punto* del tiempo o *en un punto* del espacio-tiempo, en un sentido perfectamente definido que no requiere para su explicación ninguna referencia a otras regiones del espacio-tiempo". Esta noción, como hemos visto, es la raíz de las dificultades que la causalidad y la inducción crean a la ciencia. Como implica que un verdadero abismo de diversidad espacial separa las cosas entre sí, y que un verdadero abismo de diferencia temporal divide el estado del mundo en un momento dado del estado del mundo en otro momento, hace imposible toda interpretación científica o filosófica del universo que presuponga que los sucesos están encadenados de cierta manera y se refieren uno a otro de cierta manera, en otras palabras, que el universo es un sistema. No obstante, tal es la hipótesis que implican la causalidad y la inducción.

1 Ver Capítulo VIII.

Concretez fuera de lugar. Ahora bien; "la abstracción no es sino la omisión de una parte de la verdad". Así, pues, la opinión de que "ocupar espacio es el acto real último, sin referencia a ningún otro instante o a ningún otro trozo de materia o a ninguna otra región del espacio", y de que "las configuraciones materiales instantáneas" están, por consiguiente, "simplemente ubicadas", es para Whitehead una falacia. Es, para hablar con más rigor, un ejemplo de lo que llama "falacia de la concretez fuera de lugar", es decir, es un ejemplo de tomar como real algo, ya sea objeto físico o concepción científica, que el pensamiento ha abstraído de la realidad con propósitos especiales. La noción de la sustancia y sus cualidades, sostiene Whitehead, es otro ejemplo de la misma falacia.

Los argumentos con que Whitehead rechaza la noción ingenua del objeto separado espacialmente, a causa de que es una abstracción, no difieren mucho de los aducidos en el capítulo sobre la filosofía hegeliana en apoyo del axioma de las relaciones internas. Su conclusión es que separa una cosa de su ambiente y contexto, y explicarla luego así separada es explicar lo que no es. En otras palabras, es describir una abstracción; un mundo que como el de la ciencia moderna consiste únicamente, según pensamos, en esas cosas aisladas y separadas, es en sí mismo una abstracción.

Mientras las razones que da Hegel para tal conclusión pertenecen principalmente al orden lógico, Whitehead aduce nuevas consideraciones derivadas de la ciencia moderna, y observa que para la física misma los conceptos de simple ubicación y de concretez fuera de lugar están presentando grandes y crecientes dificultades. No es posible, en efecto, continuar trabajando con ellas. La ciencia moderna no puede seguir manteniendo la noción de *la cosa* de límites claros y fijos. "El medio ambiente, como dice Whitehead, con sus peculiaridades penetra en el grupo en agitación que llamamos materia, y los grupos en agitación extienden su carácter al medio ambiente." ¿Qué hemos de decir, pues, del procedimiento de abstracción y encasillamiento de los hombres de ciencia, el cual, pasando por alto el hecho de que las "barreras" se hacen cada vez más insostenibles, fija ciertos objetos para examinarlos, omite otros,

cosa del universo —si por un momento y para los fines de la exposición se me permite acudir a la noción incorrecta de "cosa"— está de hecho impregnada por todas las demás a las cuales impregna a su vez; las relaciones de las cosas con las demás cosas, con su medio ambiente, por ejemplo, con su pasado y su futuro y con las mentes que las conocen, forman parte, literalmente, del ser o esencia de la cosa. Así, pues, el cosmos es una unidad; es un "proceso que sigue un diseño" de hechos; el método de abstraer ciertos aspectos de la unidad y de considerarlos en sí mismos que es el método de la ciencia, útil sin duda para fines prácticos, no puede menos de dar una imagen falsa de la naturaleza de la realidad, pues en el acto mismo de la abstracción falsea la naturaleza de lo abstraído. Ésos son los supuestos fundamentales que constituyen el marco donde se ha de desarrollar el proceso de creación del mundo de Whitehead. ¿Cuáles son las ideas directrices que informan el proceso?

La "sensibilidad" mutua de los cuerpos. Partamos de la noción de la interdependencia de las cosas, noción esencial a la general "mezcolanza" del universo de Whitehead. Whitehead da gran importancia a un pasaje del filósofo Francis Bacon (1561-1626), que cita en más de una oportunidad. El pasaje comienza así:

"Es cierto que todos los cuerpos, cualquiera que sea su clase, aunque no tienen sentidos, poseen, no obstante, percepción: porque cuando se aplica un cuerpo a otro hay una especie de elección que acoge lo que es agradable y excluye o rechaza lo que es desagradable; y aunque el cuerpo altere o sea alterado, la percepción precede siempre a la operación, pues de lo contrario, todos los cuerpos serían semejantes. Y algunas veces esa percepción en cierta clase de cuerpos es mucho más sutil que los sentidos; a tal punto, que los sentidos son obtusos comparados con ella: vemos que un barómetro hallará la menor diferencia en el tiempo atmosférico, haga calor o frío, cuando nosotros no la hallamos. Y a veces la percepción se produce a distancia lo mismo que al contacto; como cuando la piedra imán atrae el hierro; o la llama, la nafta de Babilonia, a gran distancia. Por consiguiente, es tema de muy noble indagación investigar las percepciones más sutiles; porque constituyen otra llave para abrir la naturaleza, lo mismo que los sentidos, y a veces superior".

Whitehead subraya particularmente la concepción de cuerpos "que perciben" o "se toman en cuenta unos a otros". El alcance de esta observación, señala, estriba en que expresa que cada cosa del universo es sensible a la presencia de las demás. Pero en su opinión el pasaje yerra al sugerir, además, que hay una diferencia entre "percepción" o "tomar en cuenta algo" por una parte y "sentidos" o "experiencia cognoscitiva" por la otra. Esa diferencia alza una barrera entre la materia y su forma de experimentar las cosas. Lleva, por consiguiente, a la bifurcación entre espíritu y materia, contra la cual ya se nos ha precavido, y a la inserción arbitraria del espíritu en un mundo físico que carece por completo de él.

El sentimiento como naturaleza fundamental del proceso que es la realidad. Whitehead considera el modo de experiencia propio de una mente como fundamental y luego presente en toda experiencia, con tal de que lo concibamos en término de lo que conocemos como sentimiento más bien que como pensamiento intelectual. La insistencia en el sentimiento es importante. La conciencia altamente desarrollada que caracteriza nuestra propia mente es, según Whitehead, una etapa relativamente rara y muy tardía de una forma de experiencia mucho más elemental, pero infinitamente más penetrante. La naturaleza original de la mente, su carácter ingénito, parece sugerir, es ser inconsciente. El aserto de que el proceso fundamental que es el universo es o se caracteriza por el modo de experiencia propio de la mente es, por tanto, engañoso si por "mente" entendemos una mente como la nuestra. Whitehead nos invita a considerar más bien una mente inconsciente, y es de presumir que el modo de experiencia propia de una mente inconsciente es el sentimiento. El concepto de "sentimiento" obra a manera de puente para enlazar los modos de reacción del mundo que llamamos animado y los del que llamamos inanimado. Cuando Whitehead dice que cada cosa del universo toma nota de todas las demás, está dispuesto a agregar que "tomar nota" es un sentimiento de la presencia de todo lo demás. "La noción fundamental —dice— de la que debe partir tal construcción [o sea, la del universo] es que la actividad de la energía considerada en la física es la intensidad emocional mantenida en la vida". Temo que sobre este punto Whitehead sea más oscuro que de costumbre. Parece, no obstante, que no es posible dudar, como dice miss Emmet, a cuya interpretación de la filosofía de Whitehead debo mucho [1], que Whitehead encara las "conexiones orgánicas entre las cosas en términos de algo semejante al sentimiento". Hay un

[1] Dorothy Emmet, *La filosofía del organicismo de Whitehead.*

y desconoce las relaciones entre los objetos fijados y los demás? Whitehead dice en una de sus frases notables que toda interpretación que incluye unas actividades y excluye otras, "corta el diseño de un proceso que se extiende más allá de todas las barreras".

Crítica de la bifurcación. Así llegamos al concepto de "bifurcación". La ciencia, declara Whitehead en otra frase famosa, "bifurca el universo", es decir, traza una línea arbitraria entre lo que decide tomar en cuenta como importante y lo que se propone dejar de lado. Así, acepta como pertinentes a su interpretación actividades tales, por ejemplo, como las denotadas por los conceptos de energía, electricidad y fuerza, y rechaza como extrañas todo lo implicado por la actividad creadora del artista y la experiencia religiosa del místico. También hay "bifurcación" en los distingos entre sustancia y cualidades, causa y efecto, objeto y medio ambiente. Ante todo, hay "bifurcación" entre alma y cuerpo, vida y materia, espíritu y naturaleza. Allí, extendida en el espacio está la naturaleza, y aquí, insertándose en los trozos de naturaleza que llamamos cuerpos, está la vida, que produce en los cuerpos efectos distintos de los que nos permiten predecir las leyes de la física, e introduce un elemento de capricho arbitrario que llamamos libre albedrío en el esquema aparentemente ordenado.

Así es, dice en efecto Whitehead, el bosquejo convencional del universo que el hombre de ciencia da por sentado. Incapaz de hallar dentro de sus límites espacio para la experiencia moral y estética, para la creación y el libre albedrío, la ciencia ha tenido que dejarlos fuera de su bosquejo. Pero en la experiencia concreta real se niegan a permanecer fuera; se obstinan en que se los tome en cuenta. ¿Cómo remodelar, pues, el esquema de las cosas para poderlos admitir? La respuesta de Whitehead consiste en rechazar el principio de bifurcación en todas sus aplicaciones, es decir, en negarse a separar la sustancia de la cualidad, el objeto del medio ambiente, la causa del efecto, la vida de la materia y el alma del cuerpo, ya que todas estas cosas, tomadas en sí mismas, son pura abstracción.

El éxito de la ciencia. Para ciertos propósitos especiales el esquema científico funciona bastante bien. "Como sistema de conceptos para la organización de la investigación científica", su éxito, admite Whitehead, ha sido asombroso. "Desde este punto de vista, es bien digno del genio del siglo (el XVII) que lo produjo. Se ha mantenido desde entonces como el principio rector de los estudios científicos. Reina todavía. Todas las universidades del mundo se organizan de acuerdo con él. No se ha sugerido ningún sistema opuesto para organizar la investigación de la verdad científica. No sólo reina, sino que no conoce rival." Y, sin embargo, según ha insistido ya Whitehead, como explicación de las cosas cual realmente son, "es absolutamente increíble".

El éxito de la ciencia se ha logrado "dividiendo la túnica inconsútil del universo". Pero la división resulta cada vez más insatisfactoria, aun dentro de los límites de la ciencia. La física moderna ya no encuentra adecuados los conceptos materialistas; la teoría de la relatividad ha desterrado la noción de cosas aisladas, sometidas a la influencia de fuerzas que obran separadamente; la psicología no puede mantener la dualidad del alma y el cuerpo. Aunque funcionasen para la ciencia, cuyo interés es, ante todo, práctico, la filosofía, que no tiene propósito práctico, no puede tolerar distingos tan arbitrarios. La filosofía no puede permitirse prestar atención a abstracciones. Debe procurar dar una explicación del universo que exprese fielmente lo que *es;* debe procurar, en otros términos, describir la realidad concreta. Verdad es que ella, así como todo el pensamiento, es una abstracción. Pero lo concreto puede describirse en términos abstractos. Precisamente esa tarea, la de expresar lo concreto en términos de lo abstracto, es lo que Whitehead encomienda a la filosofía. Su realización nos conduce al aporte positivo de Whitehead a la comprensión del universo.

II. LA FILOSOFÍA DEL ORGANICISMO

Formulación general. Los principios fundamentales de la filosofía de Whitehead derivan, como es muy natural, de la crítica anterior de la ciencia. Supongamos que nos despojamos de la noción de cosas existentes en el espacio en momentos particulares de tiempo; estamos de acuerdo en que no hay "instantes, concebidos como entidades primarias simples, ni hay naturaleza en un instante dado", y que se ha echado por la borda "la materia, incluyendo la espacialidad y el soporte pasivo de las modificaciones" junto con "todos los artículos de esa doctrina general". ¿Con qué hemos de sustituirla? Con la noción de "proceso concebido como una actividad compleja con relaciones internas [1] entre sus varios factores". Cada

[1] Ver en el Capítulo XV, la explicación de las "relaciones internas".

célebre pasaje en la obra más esmerada de Whitehead, *Proceso y realidad*, que procura demostrar cómo las formas de energía postuladas por la ciencia física –longitud de onda, vibraciones y partículas atómicas– son simplemente abstracciones de lo que conocemos en nosotros mismos como tipos de emoción. Así, la mejor caracterización de la actividad fundamental del proceso que, según Whitehead, es la realidad del universo, es la de "sentimiento puro", y una cosa es, para citar a miss Emmet, "sencillamente el devenir o crecimiento de una nueva manera de sentir el resto del mundo".

El flujo y los objetos eternos. ¿Podemos continuar diferenciando y describiendo el proceso fundamental del sentimiento? En *La ciencia y el mundo moderno* Whitehead formula una diferencia importante entre el flujo espacio-temporal de sucesos y lo que llama "objetos eternos", diferencia que recuerda notablemente al de Platón entre el mundo del devenir y el de las formas. En términos de esa diferencia el proceso del mundo es concebido como un flujo de acontecimientos que sólo poseen en propiedad caracteres espacio-temporales, y que deben todos sus caracteres restantes a su "ingreso" en el flujo de los objetos eternos. Whitehead supone que los objetos eternos constituyen lo que él llama "el reino de la posibilidad". Como los objetos subsistentes descriptos en el Capítulo XI, constituyen el reino de todo lo que puede ser pensado. Sólo que el reino de todo lo que puede ser pensado no es para Whitehead, como fue para Platón, el mundo de la realidad última. Al contrario, insiste en que, separado del flujo de los acontecimientos, es un mundo abstracto. Los objetos eternos se hacen concretos, y, por consiguiente, reales, sólo en cuanto son "ingredientes" del mundo de los acontecimientos. Cuando un objeto eterno ingresa en el flujo espacio-temporal, el resultado es un suceso concreto. El mundo consiste, pues, en sucesos concretos. Así, el mundo real es una selección; es uno de entre un infinito número de mundos todos los cuales están latentes por así decirlo en el reino de la posibilidad. Lo que lo hace real es el ingreso de cierta selección de los objetos eternos (cuyas relaciones entre sí son cierta selección de todas las relaciones posibles) en el flujo del devenir.

Actividad de Dios. ¿Qué determina la selección de los objetos eternos que han de ingresar en el flujo espacio-temporal? La respuesta de Whitehead es que la determina Dios. Dios, pues, es el

principio de realidad que es también el principio de limitación, pues merced a la limitación que Él impone al número infinito de mundos posibles, cualesquiera de los cuales pudo haber sido, un mundo es de hecho y es solamente uno. Whitehead se expresa así: "En nuestra concepción la realidad guarda una relación esencial con una insondable posibilidad. Los objetos eternos informan las oportunidades reales con diseños jerárquicos, incluidos y excluidos en toda variedad de discriminación. Otro modo de ver la misma verdad es que cada oportunidad real es una limitación impuesta a la posibilidad y, en virtud de esa limitación, surge el valor particular de ese conjunto de cosas con forma". Pasa entonces a demostrar que el principio de limitación debe estar fuera del mundo que resulta de su aplicación. No puede, pues, hallarse colocado dentro del proceso de flujo que constituye el mundo;; ni es posible encontrar razones para él, pues de él parten todas las razones. Así, "Dios es la limitación última, y su existencia es la irracionalidad última. Porque no es posible dar razones de la limitación precisa que le es natural imponer. Dios no es concreto, pero es el fundamento de la realidad concreta. No se puede dar razón de la naturaleza de Dios, porque esa naturaleza es el fundamento de la racionalidad". El razonamiento es difícil y el lenguaje de Whitehead, por desgracia, dista de ser claro. Trataré de resumir lo que a mi entender son los momentos principales: 1. El Universo no puede estar hecho de puras posibilidades; debe tener un elemento de realidad. 2. Para que una cosa pueda ser real debe haber alguna limitación en las posibilidades, pues por el hecho de transformarse en *esa* cosa, una cosa excluye todas las otras cosas posibles, infinitamente numerosas, que podría haber sido y que no es. 3. El principio de limitación que recorta, por así decir, el mundo real del reino de las posibilidades infinitas es Dios. 4. Dios es también el "principio de concreción", pues por medio de Él se hacen reales las posibilidades no realizadas, es decir, "concretas", o sea las posibilidades que hace concreta la acción del principio de imitación. 5. La imitación es irracional; es decir, no se puede dar razón alguna de por qué se hayan realizado tales posibilidades y no tales otras. Por consiguiente, Dios es la "irracionalidad última".

Las consecuencias teológicas y religiosas de esta doctrina son difíciles de determinar. Una de ellas parecería ser que desde que el oficio de Dios es determinar la realización de uno entre un número infinito de mundos que podrían haber sido, más bien que *crear* el mundo que existe en realidad, Dios está exento del reproche

de ser origen del mal del mundo, así como del bien, y creo que es ésa la opinión de Whitehead. Remito, sin embargo, al lector al libro de Whitehead, *Hechura de la religión*, cuyo estudio espero no sólo confirme la consecuencia que he inferido sino revele otras que no puedo tratar ahora.

Prehensión. He hablado hasta aquí como si en cierto sentido los objetos eternos fuesen distintos del flujo de acontecimientos en que "ingresan" y en el cual, como resultado de su ingreso, imponen caracteres. Esa concepción debe modificarse ahora. Para Whitehead el universo es un todo, y la palabra "todo" está empleada en el sentido técnico explicado en el curso de la exposición de la filosofía de Hegel en el Capítulo XV. Eso no quiere decir que el universo de Whitehead es un todo de la misma clase que el de Hegel. El universo de Hegel es un todo completo, y por eso, estático. El de Whitehead es dinámico y creador. En otras palabras: se parece más a un organismo vivo o, mejor dicho, a una pluralidad de organismos conexos en un desarrollo parejo, o, más exactamente todavía, se parece más al proceso que es o que contiene tal pluralidad que a una obra de arte, porque un organismo vivo puede considerarse también como un todo en el sentido de que no sólo es más que la suma de sus partes, sino de que las partes se determinan unas a otras su mutua naturaleza. Pero aunque el "todo" de la filosofía de Hegel sea distinto del "todo" de la filosofía de Whitehead, el universo de Whitehead, no menos que el de Hegel, impone en tal forma su carácter sobre sus partes que la naturaleza plena de ellas sólo puede entenderse en contexto del todo a que pertenecen, porque allí únicamente es donde se realiza su naturaleza plena. Considerarlas aparte del todo es falsearlas, según hemos visto a propósito de la crítica de Whitehad contra la ciencia. El corolario es que los objetos eternos que forman el mundo de la posibilidad no están separados ni son distintos en última instancia del flujo de los acontecimientos, aun cuando no informen directamente el flujo en el sentido de darles propiedades, como se ha indicado más arriba. Lo afectan, no obstante (y son afectados por él), si bien la influencia que ejercen es negativa. Para explicar el sentido de la expresión "influencia negativa" es necesario primero decir algo sobre la doctrina de "prehensión" de Whitehead. Aquí es de nuevo oportuna la referencia a Hegel, pues la doctrina de la prehensión es sencillamente la doctrina de las relaciones internas en forma desarrollada. La doctrina es, por cierto, la clave de la "mezcolanza" del universo de Whitehead, hacia la cual ya he llamado la atención. Pero así como el todo de Whitehead es vivo y creador, mientras el de Hegel es estático y complejo, así también su desarrollo de la doctrina de las relaciones internas incluye un elemento de actividad, un *ponerse en relación* activo en lugar de un *estar en relación* pasivo. Para designar el *ponerse en relación* activo Whitehead emplea el término "prehensión". La prehensión es el asir o apoderarse una cosa de otra; y Whitehead usa esa palabra para denotar lo que miss Emmet llama "el asir una entidad real algún aspecto o parte de otras entidades reales y apropiárselas para formar su naturaleza peculiar". Así, Whitehead llega a describir una entidad real como una "ocasión prehensiva", expresión con la cual procura destacar el hecho de que una entidad no es ni más ni menos que la síntesis de sus relaciones con todos los acontecimientos que ase. Ahora bien: toda entidad se relaciona con las demás. Es decir, entra en cierta relación, por remota que sea, con todas las demás cosas del universo. De donde el contexto de una cosa, un contexto que literalmente forma parte del ser de la cosa, es todo el mundo, pues lo que Whitehead llama "naturaleza" puede resolverse en una red de acontecimientos, cada uno de los cuales está condicionado por su relación con todos los demás. Cada acontecimiento, en efecto, sólo es lo que es porque los demás son lo que son. Hasta poco se ha dicho que pudiera diferenciar la teoría de Whitehead del axioma de las relaciones internas, expuesto en el Capítulo XV. Podemos mencionar. sin embargo, tres puntos de diferencia.

1. *Prehensión negativa.*

La concepción de la "prehensión interrelacionada" llega a su conclusión lógica completa. Tanto los sucesos pasados como los presentes, los posibles como los reales, guardan todos *cierta* relación con un suceso dado y, por consiguiente, están asidos o prehendidos en él. Pero la relación de prehensión puede ser negativa. La concepción de la prehensión negativa es uno de los rasgos más típicos de la filosofía de Whitehead. Consideremos el caso de una caja cuadrada. La caja no es circular; por consiguiente, en términos de la fórmula de Whitehead, el objeto eterno que es la circularidad no ingresa en el proceso de acontecimientos que es la realidad últi-

ma de la caja cuadrada. Por lo menos, el ingreso no es directo. No obstante, el objeto eterno circularidad posee cierta relación con la caja cuadrada. Está relacionado con ella por el mero hecho de hallarse excluido, y, desde que está relacionado, está asido, designándose como negativa esa especial categoría de prehensión. Ahora bien; cada cosa, por el hecho de ser *tal* cosa y no tal otra, representa una selección. Representa, y, a decir verdad, es una selección, con respecto a los atributos que tiene, de todos los atributos que podría tener pero no tiene. Whitehead expresa tal situación diciendo que "ase negativamente" todos los aspectos potenciales de sí misma que podría tener pero no tiene, es decir, todos los objetos eternos cuyo ingreso en la ocasión concreta, que es el acontecimiento, le habrían conferido los atributos que de hecho no posee. Así, mientras una prehensión positiva es un sentimiento —explicaremos más adelante el significado de esta expresión—, es la admisión de la entidad prehensora de que cierto elemento la atañe y afecta por eso su naturaleza, la prehensión negativa, según dice, "elimina el sentimiento". Así, toda prehensión implica abstracción, pues una cosa, con respecto a los atributos que tiene, es una abstracción de todos los atributos que podría tener. Por consiguiente, existen para Whitehead varios grados de abstracción, los cuales dependen de los grados de atingencia de las relaciones que distintos objetos tienen con una cosa determinada. En un extremo de la escala de atingencia se halla el ingreso directo, en el otro la exclusión absoluta. Pero dentro de la escala, algunas prehensiones que constituyen el ser de la cosa, pueden destacarse en relieve, por decirlo así, mientras las demás pueden hallarse subordinadas a una posición de relativa insignificancia [1].

2. *La prehensión como proceso activo.*

La materia fundamental del mundo, que hemos identificado con el sentimiento, es un proceso creador y cambiante, y, por consiguiente, la prehensión es concebida en términos de proceso activo. Está descrita como la "actividad básica del mundo". Esta concepción, más que ninguna otra, constituye el mundo de Whitehead en un mundo dinámico. El acontecimiento prehensivo no es para él

1 La concepción recuerda el postulado tomista de la "forma sustancial" para constituir el *ser real* de la cosa. Véase el Capítulo XI.

una cosa permanente ni durable; es una selección momentánea de la actividad básica del proceso que se ha convertido en sólida realidad en virtud de su prehensiones. Para citar a Whitehead: "Así, la realidad concreta es proceso. Su análisis elemental la resuelve en actividad básica de prehensión y en acontecimientos prehensivos realizados. Cada acontecimiento es una realidad individual que resulta de la individualización de la actividad que le sirve de sustrato".

3. *Ataque contra el dualismo.*

En tercer lugar, como ya se ha señalado, la naturaleza esencial del proceso básico de la prehensión es el sentimiento, o, por lo menos, es análogo al sentimiento. Como hemos visto ya, la sensibilidad en virtud de la cual una entidad física toma nota de la presencia de otra, reaccionando ante ella, no es, según Whitehead, fundamentalmente distinta de la manera en que un ser sensible "siente" la presencia de otro. Whitehead no da razones formales para esa opinión, que se desprende más o menos inevitablemente de su negativa a bifurcar el universo postulando dos principios separados, vida y materia; porque semejante bifurcación implica introducir la vida en un mundo no viviente y, como resultado, implica la imposibilidad de concebir la forma en que obran una sobre otra la vida y la materia. Whitehead considera el dualismo de vida y materia como la más desastrosa de todas las bifurcaciones con las que la ciencia ha "dividido la túnica inconsútil del universo". Habla, por ejemplo, del falso divorcio entre la vida y la materia, introducido por Descartes [1], divorcio que ha "envenenado toda la filosofía que le siguió". Descartes dejó un mundo en que la materia era simplemente materia, y la vida, simplemente vida; era evidente que había acción mutua entre las dos, pero era imposible que Descartes o ningún otro discurriese cómo franquear, sobre esa base radicalmente dualista, el abismo entre ellas.

Whitehead aborda el problema pertrechado en su doctrina de la prehensión. Vida y materia, insiste, no son dos cosas distintas que se han de reunir de alguna manera; son dos hilos entretejidos en la trama del proceso activo que es el universo, hilos que el sentido común y el pensamiento científico pueden distinguir, pero que no

1 Capítulo XVIII.

son, con todo, separables en la realidad. En el concepto de que la tarea fundamental del filósofo es restablecer la unidad que la ciencia ha destrozado por su incurable departamentalismo, Whitehead insiste en que ni la materia ni la vida pueden entenderse aisladamente. Deben "fundirse" primero. Expresa así ese pensamiento: "La doctrina que sostengo afirma que no es posible entender la naturaleza física ni la vida si no las fundimos como factores esenciales en la composición de cosas "realmente reales" cuyas conexiones mutuas y cuyo carácter individual constituyen el universo".

El universo como un proceso armónico de organismos en desarrollo. En esa opinión no hay diferencia fundamental entre el estudio de la vida y el estudio de la materia. La diferencia aparente es sólo de grado, pues la biología es definida como "el estudio de los organismos más grandes, mientras la física es el estudio de los más pequeños". Recordemos aquí dos posiciones ya establecidas. Ante todo, hemos subrayado la importancia que Whitehead asigna a la concepción presentada en la cita de Bacon, según la cual los acontecimientos del mundo que llamamos físico tomarían nota uno de otro. Admitiendo que, en última instancia, la vida y la materia no sean diferentes, es inevitable que ese "tomar nota" se conciba según el modelo de nuestra experiencia consciente cuando tomamos nota de las cosas cuya presencia "sentimos". Puede suponerse, pues, que ese tipo de experiencia pertenece a todos los seres vivos. En segundo lugar, hemos visto que Whitehead no concibe el universo como una colección de cosas individuales que existen por separado, sino cómo un proceso activo en que cada acontecimiento se apropia o "prehende" en sí mismo todos los otros aspectos del universo que le atañen. Admitiendo otra vez que, en última instancia, la vida y la materia no sean distintas, se desprende la conclusión de que el proceso que es el universo puede considerarse legítimamente como vivo. El universo, pues, es un universo vivo; no en el sentido de ser un organismo único con vida, sino en el sentido en que puede decirse que tiene el proceso del desarrollo armónico de innumerables organismos mutuamente prehensores.

Podemos pasar ahora a aplicar tal identificación del proceso activo que es el universo con la cualidad de tener vida, a la dilucidación del término acontecimiento. Un acontecimiento es, como hemos visto, algo que en virtud de sus prehensiones se ha convertido en realidad sólida dentro del flujo espacio-temporal que es la materia del universo. Hasta aquí hemos hablado de los acontecimientos como si fuesen neutrales entre el espíritu y la materia. Pero en términos de la identificación entre el proceso vivo y el universo a que acabamos de llegar, podemos proceder ahora a especificarlos como "ocasiones de experiencia", que para Whitehead constituyen, de hecho, la materia de la realidad. "Sostengo, dice Whietehead, que esas unidades de existencia, esas ocasiones de experiencia son las cosas realmente reales que en su unidad colectiva componen el universo en desarrollo, sumergiéndose siempre en el progreso creador".

Introducción de la finalidad. Debemos introducir un rasgo más para completar el bosquejo esquemático de esta dificilísima filosofía. Es la concepción de lo que Whitehead llama "fin subjetivo". Esa concepción proporciona el principio que determina los grados variables de admisión con que una entidad, o quizá, como deberíamos decir ahora, una "ocasión de experiencia" asirá positivamente otras; determina también las prehensiones negativas de la entidad. Desde que las prehensiones positivas y negativas de una ocasión determinan sus caracteres, podemos decir que el fin subjetivo es la que determina que una ocasión sea lo que es.

En el capítulo VII expliqué la diferencia entre teología y mecanicismo [1] y expliqué el significado del término "causalidad teleológica". Whitehead adopta la concepción aristotélica del fin o *telos*, que ejerce influencia directriz o determinante en el crecimiento, pero con una restricción característica. Para Aristóteles el fin era algo dado y fijo, que se encontraba fuera de la cosa, por decirlo así, y que determinaba el crecimiento de la cosa hacia él. Para Whitehead el fin está contenido literalmente en la cosa [2] o, como diría él, le es inmanente. Es como el impulso íntimo de la cosa a convertirse en ella misma. Potencial [3] en un comienzo, al desarrollarse la cosa, se hace cada vez más actual, para emplear el lenguaje de Aristóteles. Este fin inmanente es lo que Whitehead llama el "fin subjetivo" de la cosa. El fin subjetivo determina qué prehensiones incorporará una cosa a sí misma en el proceso continuo de su propia formación. Si bien todas las cosas del universo atañen hasta cierto punto a la realización del fin subjetivo de una cosa, las dis-

[1] Ver Capítulo VII.
[2] Para mayor sencillez uso la palabra "cosa", pero hay que tener presente siempre que por "cosa" o "entidad", Whitehead entiende "ocasión de experiencia".
[3] Ver Capítulo VII.

tintas cosas la atañerán en distintos grados. Por eso, de resultas de la influencia determinante de su fin subjetivo inminente, una cosa asirá las otras con distintos grados de energía.

El principio de determinación constituye el núcleo esencial de la individualidad de la cosa; es su unidad. Podría preguntarse por qué una cosa o entidad no es sencillamente el total o por lo menos el punto de encuentro de todas las otras entidades que ase. Podría preguntarse qué es el "algo" esencial que da unidad y determina el diseño de las otras entidades que reúne en sí mismo. La respuesta de Whitehead dice que ese "algo" esencial que constituye la unidad de una cosa, es "su" fin subjetivo. Es lo que hace definida y concreta la entidad por la selección que opera entre las demás entidades asidas en ella. Por consiguiente, es, en palabras de Whitehead, un "principio de concreción", ya que, en virtud de la discriminación que ejerce sobre las otras entidades que constituyen el universo, determina con qué grado de atingencia será prehendida cada cual dentro de la unidad que es la cosa Así, Whitehead habla a veces de una ocasión real como de una "concreción".

Es parte esencial del reproche la abstracción que formula Whitehead contra la imagen científica del mundo el hecho de que mientras la ciencia explica las entidades que, en lenguaje de Whitehead, están prehendidas dentro de la unidad de una cosa, deja sin explicar la actividad prehensora inspirada por el fin subjetivo de la cosa. En un capítulo anterior cité como ejemplo de las tendencias abstractas de la ciencia los distintos análisis que las distintas ciencias podían brindarnos del ser humano y señalé que, por completa que fuera su ejecución, no lograrían, con todo, incluir la explicación de la personalidad. Me atrevo a pensar que Whitehead consideraría ese ejemplo apropiado para su propia opinión. La personalidad de un hombre, diría, es la actividad unificadora que ase los aspectos departamentales separados que toman en cuenta las distintas ciencias, encolándolos, por decirlo así, y unificándolos para formar un todo. Catalogar los aspectos, como hace la ciencia, es legítimo, pero omitir el principio cuyos aspectos son, es falsear por completo la cosa considerada. La personalidad de un ser humano, desde este punto de vista, sería un caso especial de lo que Whitehead llama el fin subjetivo de la cosa.

Whitehead expresa todo esto diciendo que la ciencia, que describe el diseño de una cosa, omite su "constitución interna real". La constitución interna real de una cosa es su fin subjetivo o bien el

"sentimiento" de su fin subjetivo. La presencia de tal sentimiento sólo puede percibirse mediante la facultad que Whitehead describe en términos que recuerdan mucho la intuición de Bergson. En último análisis, pues, una cosa *es* sus prehensiones, en varios grados de atingencia, más su "constitución real interna" que determina las prehensiones que hará.

Comentario. Las páginas anteriores constituyen una breve exposición de algunas ideas capitales de la filosofía del profesor Whitehead. No es en modo alguno una exposición de su filosofía en conjunto. Me he abstenido, por dos razones, de la tarea, más ambiciosa, de intentar una interpretación de las opiniones filosóficas de Whitehead que pretendiese ser tan completa como las interpretaciones que di de Platón, Kant o Hegel. En primer lugar, disto mucho de tener la menor seguridad de que entiendo de veras a Whitehead. Por las razones dadas al comienzo de este capítulo, la filosofía de Whitehead ofrece al expositor dificultades de un tipo especialísimo, y sólo la seguridad de entenderla por completo daría la esperanza de haber superado satisfactoriamente esas dificultades. Muy bien puede dudarse de que ningún filósofo contemporáneo posee tal seguridad. Probablemente, sin embargo, miss Dorothy Emmet entiende a Whitehead mejor que nadie y para un estudio de la obra de ese filósofo que a la vez comprenda y simpatice con ella, remito al lector al libro de miss Emmet, *La filosofía del organicismo de Whitehead.*

En segundo lugar, las ideas de Whitehead son tan difíciles que una exposición más completa me habría llevado más allá de los límites de inteligibilidad dentro de los cuales he tratado de mantenerme. Declaré en la Introducción que, al escribir este libro, tendría presentes continuamente ciertas condiciones. De ellas, la que subrayé con más energía fue la que todo lo que apareciera en sus páginas debía resultar comprensible para cualquier lector de inteligencia normal sin conocimintos filosóficos previos, con tal, naturalmente, que estuviese dispuesto a aportar a su lectura la necesaria paciencia y buena voluntad. Pienso que no puedo ir más adelante con la filosofía de Whitehead sin contravenir tal condición. A decir verdad, mucho me temo haberla contravenido ya.

Sospecho que este capítulo sobre la filosofía de Whitehead es el menos satisfactorio del libro. No puedo evitar el recelo de haber dicho demasiado o demasiado poco, demasiado poco para la in-

terpretación adecuada, demasiado para la adecuada comprensión. Si lo largo del proyecto, las dificultades del camino y el accidente de Whitehead —pues la última barrera ha sido también la más difícil— pueden aducirse como circunstancias atenuantes, confío que el lector me dispensará toda la clemencia posible.

WHITEHEAD, A. N. — *El concepto de la naturaleza.*
" *La ciencia y el mundo moderno.* (Editorial Losada.)
" *Proceso y realidad.* (Editorial Losada.)
" *La naturaleza y la vida.*
" *Aventuras de ideas.*
" *Modos de pensamiento.*

Proceso y realidad es una obra dificilísima; no se debería abordar antes de haber leído otras. *Aventuras de ideas* contiene luminosas aplicaciones de la filosofía general de Whitehead en esferas no filosóficas. La obra de Dorothy Emmet, *La filosofía del organicismo de Whitehead* es una interpretación que simpatiza con la filosofía de Whitehead.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Al fin de cada capítulo he añadido una lista de libros referentes al tema en discusión. Para la lectura general, recomiendo las siguientes obras:
RUSSELL, BERTRAND. — *Los problemas de la filosofía.*

Historias:

WINDELBAND, W. — *Historia de la filosofía.*
BURNET, JOHN. — *Filosofía griega.*
HÖFFDING, H. — *Historia de la filosofía moderna* (2 vols.).
ADAMSON, R. — *Desarrollo de la filosofía moderna* (2 vols.).

De exposición:

CALKINS, M. W. — *Los problemas persistentes de la filosofía.*
Resumen erudito de la palabra misma de los filósofos.

ÍNDICE

* Sugerimos que se omitan en la primera lectura los capítulos marcados con asterisco.

CAPÍTULO XIII

*CAPÍTULO XIV

*CAPÍTULO XV

CAPÍTULO XVI

CAPÍTULO XVII

CAPÍTULO XVIII

CAPÍTULO XIX

CAPÍTULO XX